قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد الثامن عشر ١٤٢٢ ـ ٢٠٠٢

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: 27 Wallis road Southill
London UB1 3LB
Tel: 44-208-5745282

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص . ب 113/6590
هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي
الافراد 50 دولار اميركي

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

دراسات

مراجعات

راهن التفكير الكلامي

عبدالجبار الرفاعي

يتساءل بعض قراء قضايا اسلامية معاصرة عن جدوى تمديد ملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» واستيعابه لمجموعة أعداد. فيما تؤجل المجلة باستمرار ملفات هامة، وعدت قراءها بتغطيتها منذ بداية صدورها ، خاصة وأن موضوع علم الكلام هو موضوع تخصصي يلبي حاجة طائفة من الباحثين والدارسين دون سواهم.

وللاجابة عن هذا الاستفهام نتحدث بوضوح، طبقا لتقليد التزمت به قضايا اسلامية معاصرة في مصارحة القراء، واستطلاع آرائهم، والاعلان لهم عن هموم التحرير والطباعة والنشر. وبصراحة، فإن المجلة كانت تسعى لاصدار ملف يتناول القضايا الاشكالية في علم الكلام، مع التأكيد على ما يُعرف بالكلام الجديد وفلسفة الدين في عددين فقط. غير ان الزحف لاعداد أخرى جاء تلبية لتوافر مادة واسعة وغنية حول الموضوع لدينا. مضافا إلى ادراكنا لأهمية علم الكلام ومحوريته بالنسبة للعلوم الاسلامية. فهو بمثابة الارضية التي تنبثق عنها الرؤية الكونية الموجهة لمسار الفكر الاسلامي بأسره، وهو المنبع الذي يستقي منه هذا الفكر وجهته ومحدداته المنهاجية وآفاقه المعرفية، فكافة مجالات التفكير الاسلامي تهيمن عليها المقولات العقائدية، والمفاهيم الكلامية. والتفسيرات الخاصة لعوالم الوجود، ونمط العلاقات المنبثة بين تلك العوالم، فمثلاً المفسر عندما يفسر الآيات القرآنية، ويعمل على تأويل المتشابه منها، والفقيه حين يمارس عملية استنباط الأحكام من مداركها المعروفة، وهكذا بقية مشاغل المفكر المسلم، فكل واحد من هؤلاء يصدر عن منظوراته ورؤيته

المحددة للباري تعالى، وطبيعة تصوره لصفات الباري وافعاله، وما ينبغي ان تكون عليه علاقة البشر بخالقهم. وكل ذلك يصوغه علم الكلام.

وبالرغم من الأهمية القصوى لعلم الكلام، فإن الدارس لا يعثر على مؤلفات مميزة توازي موسوعة «المغني» للقاضي عبدالجبار، من حيث اتساعها وعمقها، طيلة القرون التالية لتأليفها. وقد ظهرت بعض المؤلفات في المائة سنة الأخيرة، وهي مع قلتها لا نجد فيها كتابات اجتهادية إلا في مساحة ضيقة جداً؛ لأن باب الاجتهاد مازال موصدا في الفقه لدى معظم طلاب العلوم الشرعية، فكيف يفتح باب الاجتهاد الكلامي؟

ويمكن القول: إننا لم نعثر على جهود تأصيلية عميقة في القرن الأخير بمستوى «تجديد التفكير الديني في الاسلام» للمفكر محمد اقبال، إلا بعدد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة، اثر تعطيل التفكير العقائدي، ومناهضة الاتجاهات السلفية لأية محاولة لتحديث علم الكلام، واتهام الاجتهاد في علم الكلام بالمروق والانحراف!

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية للتقويم والمراجعة، والتدريب على النقد باعتباره ممارسة فكرية لازمة لبناء الأفكار وتطويرها وتكاملها، وتدشين مرتكزات منهجية للاجتهاد الكلامي، واختراق السياج المنيع، الذي تتحصن خلفه افكار سكونية متحجرة، رأت قضايا اسلامية معاصرة مواصلة ملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» مادامت هناك مادة غنية تتدفق عليها، ولاسيما ان شيئاً من الأبعاد الأساسية في هذا الموضوع لما تزل تفتقر لمعالجات جادة، من قبيل «الهرمنيوطيقا والتأويل» الذي نأمل ان ننشر مساهمات متنوعة بشأنه في العدد القادم. وستظل غير واحدة من القضايا الاشكالية في علم الكلام تترقب دراسات عديدة، ولن نبلغ فيها القول الفصل، ذلك ان المعرفة البشرية في طور صيرورة وتشكل أبدي ، مادامت في جدل مستمر مع الواقع، إلا ان اضاءة مناطق هامة في علم الكلام، والسعي لنبش التراث واستكشاف عوالمه، وتفكيك عناصر الموروث الكلامي، والتعرف على مرجعياتها ومكوناتها التي صدرت عنها، والعمل على توليد وصياغة رؤى تواكب الزمن، وتتخطى مقولات عصور التخلف والانحطاط، كل ذلك من مطامح هذه التجربة المتواضعة لملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام».

ان تخصيص ملف في مجلة لمعالجة قضية وعرة كقضية الكلام الجديد، وفلسفة

الدين، لا يمكن ان نختزل فيه جهوداً كبيرة وآمالاً عريضة، وانما هو خطوة على الدرب، عساها تتكامل مع مختلف الجهود في المضمار ذاته، لتنقلنا الى الفضاء الجديد لذلك العلم.

لقد ظل نصيب علم الكلام الاقل في مشاغل الكاتب المسلم في القرن الأخير، واتسمت الكتابات الكلامية في هذا العصر في الغالب بجملة سمات تتبدى فيها ندرة الابداع، وطغيان التكرار، اذ يطغى فيها الاسلوب المدرسي التعليمي، ويضمحل التأمل الذهني العميق المعروف في بعض المصنفات التراثية الكلامية. كذلك تصطبغ هذه الكتابات بالتبجيل والتمجيد والمديح للذات والرضا عن النفس، حين تتناول الذات ومكاسبها التاريخية، ومقولاتها الكلامية، فيما تلجأ الى لغة مشبعة بالهجاء والانتقاص من الآخر سواء أكان هذا الآخر داخلياً أم خارجياً. وتسودها الاهتمامات والهواجس المعرفية لمؤلفيها، وما تزخر به بيئاتهم من تبلبل، وسجالات، واكراهات، وسوء تفاهمات، فهي تتكتم على أبعاد شتى للتفكير الكلامي، أو تغيب عنها هذه الأبعاد، إثر تجوالها في مداراتها المغلقة. وما ينزع منها للتحديث تتبعثر فيه الملاحظات التحديثية، ولا تنتظم في عملية إعادة تأسيس منهجي لعلم الكلام، وربما يغدو التحديث تلفيقاً بين معطيات تستعيد شيئاً من روح التيار العقلاني في التراث، بجوار اقتباس بعض المفاهيم من العلوم الانسانية الجديدة من سياقها وفضائها المعرفي، والعمل على غرسها واستنباتها في محيط آخر. لكن بعض المؤلفات أفلتت من ذلك، وتجلت فيها روح تنزع الى تأصيل وابداع، وتؤذن بميلاد آفاق جديدة للتفكير، واجتهاد كلامي لا يستأنف الماضي كما هو ، ولا يقتلع افكارا من سياقها، وانما تسعى لتوظيف معطيات العصر، وتتوكأ على مكاسب التراث ، وتهتم بالمزاوجة بينهما، بتوليف منظومة كلامية تطمح لمواكبة الحياة ومتطلبات المسلم الاعتقادية، في عالم يضج بالمتغيرات والتحولات.

وبوسعنا القول: إن وجود تلك المؤلفات يجعلنا نطل على فضاء مختلف لراهن التفكير الكلامي، بموازاة الفضاء التقليدي الذي ما لبث يكرر نفسه على الدوام.

فقبل أكثر من سبعين عاماً ألّفَ محمد اقبال «تجديد التفكير الديني في الاسلام» من أجل «اعادة النظر في التفكير الديني في الاسلام، وبنائه من جديد...

وبناء الفلسفة الدينية الاسلامية بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الاسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الانسانية من تطور في نواحيها المختلفة».

وقد اتسمت محاولة محمد اقبال بصرامة منهجية، ودمج وصياغة وانتظام لعدد وفير من المعطيات التراثية في الفلسفة والكلام والتصوف والعرفان، مع آراء أبرز الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث، ودراسة وتحليل مجموعة من الأفكار الأساسية في الفلسفة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وربما لا نعدو الحقيقة لو قلنا: إن طائفة من الرؤى الفائقة الأهمية في الكلام الجديد وفلسفة الدين، مما اشتهر في الكتابات المتأخرة، ليست سوى اعادة انتاج لما قاله محمد اقبال، أو هي تطوير للمسار الذي بدأه هذا المفكر الكبير.

ومع ان هناك بعض المحاولات المبكرة قد سبقت محمد اقبال بربع قرن تقريباً، لدى جمال الدين الافغاني في رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين» ومحمد عبدة في «رسالة التوحيد» وشبلي النعماني في «علم الكلام الجديد» وغيرهم، إلا ان هذه الاعمال لا نستطيع أن نؤرخ من خلالها ولادة جديدة لعلم الكلام؛ لأن معظمها يمثل محاولات نقدية مبسطة للتراث، واطلاق رؤى أولية محدودة في بعض المسائل الكلامية، من دون أن تتوغل في المبادئ والقبليات والمنهج، وانما ظلت تكرر المبادئ والمنهج والمسائل الموروثة ذاتها، ولو قارنا هذه الكتابات بالمؤلفات الكلامية الكلاسيكية الشهيرة، لاتضح لنا انها ملخصات مدرسية مبتسرة، لا نلتقي فيها بتأملات المتكلمين القدماء، ولا القدرة على الاستيعاب والتجاوز، التي توافر عليها «تجديد التفكير الديني في الاسلام».

وعلى هذا تظل محاولة محمد اقبال واحدة من أهم تجارب الاجتهاد الكلامي في العصر الحديث، لما تنطوي عليه من دقة في التحليل، وقدرة على استيعاب شتى المكونات الفكرية من التراث والفلسفة الغربية الحديثة، وتمثلها، واعادة توليدها، بصياغات نظرية مبتكرة. ان هذا لجهد يناظر الجهود الاستثنائية في التاريخ الاسلامي لمفكرين كبار، امثال ابن رشد، والقاضي عبدالجبار، وابن خلدون.

وبهذا تغدو لحظة محمد اقبال في الكلام الجديد، وفلسفة الدين، بمثابة لحظة ابن خلدون في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. وان كان كتاب اقبال لما يزل مجهولاً لدى الكثير من الدارسين في العالم العربي، مثلما لبثت مقدمة ابن خلدون مهملة

قروناً عديدة في ديارنا. فان عملية اكتشاف الافكار المميزة وتطويرها تتوقف على وجود مناخ معرفي خاص، تسوده العقلية النقدية المستنيرة، وتتوارى فيه العقلية التعبوية الايديولوجية. ومناخ كهذا مازال مفقوداً في الكثير من مؤسسات البحث، والجامعات، والمدارس في عالمنا.

ان لحظة محمد اقبال تظل تمثل المنعطف الفائق الأهمية في تفكيرنا الكلامي في هذا العصر، ولا تقتصر اهميتها على ما اشتملت عليه من جهد ابداعي في اعادة التأسيس المنهجي لعلم الكلام، وفلسفة الدين . وانما تتجاوز ذلك إلى تدشين مرحلة جديدة للتفكير الكلامي لدى جماعة من المفكرين ممن تلاه. وهذا يعني ان الشرارة التي قدحها اقبال ظلت تتقد في عقول جماعة من المفكرين، وهي وان لم تأخذ مداها المطلوب وتتغلب على الاتجاهات التقليدية، لكنها لم تنطفئ، بل توهجت وامتدت افقياً ورأسياً في مؤلفات محدودة وقليلة جداً، لكنها بالغة الأهمية؛ لما تنطوي عليه من خصائص ومواصفات لا نعثر عليها في الآثار الكلامية الأخرى.

ولا نريد ان نجري عملية سرد توصيفي لهذه المؤلفات، التي يعرفها المتخصصون جيداً، ولكن نود ان نشير باختصار لما تنطوي عليه من مواصفات تجعلها تُصنف كجهود هامة في ولادة اتجاه جديد في التفكير الكلامي. وهو اتجاه يسعى لمواكبة العصر، وربما يصبح إرهاصا لانبثاق «علم كلام جديد» يحتضن ما هو حي من الموروث الكلامي، ويستوعب مكاسب العلوم الانسانية الراهنة. ويمكننا ايجاز آفاق التفكير الكلامي الجديد فيما يلي:

١ـ النزوع للعقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة، فلا تسود هذه الكتابات حالة تبجيل الذات، والانبهار بالماضي، وتمجيد التراث، وانما تجري حفريات معرفية في التراث، ويماط اللثام عن العناصر الميتة والعناصر القاتلة ـ حسب تسمية المفكر مالك بن نبي ـ بين ثناياه، أي يجري استرجاع نقدي للتراث، مثلما تعامل القرآن الكريم مع تراث النبوات الماضية، فصنف ما هو منسوخ عما سواه. كما تسعى هذه الكتابات لتوظيف المعطيات الجديدة للعلوم الانسانية، والاستعانة بها في دراسة التراث، واعادة بناء وتركيب بعض مكوناته. وهي مهمة شائكة ودقيقة، تكتنفها مزالق منهجية، لو جرى التعاطي معها بتبسيط، ولكن تعاطي الخبير معها، واصراره على

المراجعة والنقد المستمر، من شأنه ان يقيه من الانحدار في تلك المزالق.

٢ـ اتساع نطاق هذه الكتابات واستيعابها لمباحث لم يعرفها التفكير الكلامي الموروث، فقد استفاضت دراسة نظرية التكليف وأمست محوراً مركزياً في مؤلفات الكلام الكلاسيكية، بينما غابت فيها أية فكرة عن حقوق الانسان، ولم تتناول تلك المؤلفات قضية التعددية وآفاقها ومجالاتها، والصيغ المثلى للتعايش والسلم الأهلي، بالرغم من التنوع العرقي والمذهبي في مجتمعاتنا.

لقد استوعبت الكتابات الجديدة الكثير من المباحث في اطار علم الكلام وفلسفة الدين، مثل: حقوق الانسان، والصلة بين الدين والحقوق الطبيعية للانسان، قضية الحرية ومدياتها، التعددية الدينية والمذهبية، والموقف من اتباع الديانات والمذاهب الاخرى، جوهر الدين وصدفه، ووحدة جوهر الدين وتنوع أصدافه، الحدود بين الدين واللادين، مسألة بشرية المعرفة الدينية، والاختلاف بين الدين ومعرفة الدين باعتبارها معرفة تصطبغ بلون ما يترقبه الباحث من الدين، وان الوعي بالدين يتبلور في ضوء العلوم والمعارف البشرية الاخرى، اسباب النزعة الدينية وبواعثها، ما الذي يترقبه الانسان من الدين؟ مجالات الدين وحدوده في الحياة، العلاقة بين الدين والايديولوجيا، العلاقة بين الدين والاخلاق، لغة الدين، وهل هي لغة واقعية، أم بيانية، أم رمزية؟ وهل للدين لغة خاصة به، أم ان لغته عرفية؟ امكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، التجربة الدينية وأبعادها وتجلياتها، ثنائية الدين والعلم، العلاقة بين الدين والعقل، أو بين التدين والتعقل، انثربولوجيا الدين، علم اجتماع الدين، علم نفس الدين.

٣ ـ انبثاق اتجاه لدراسة الأنساق الكلامية التراثية من خلال الاطار الاجتماعي التاريخي للمعرفة، بمعنى دراسة هذه الأنساق من حيث هي تجليات للبنية الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمعات، وما حفلت به حياة تلك المجتمعات من صراعات وحروب، تبلورت بصيغة تفسيرات ومواقف كلامية، مشبعة بنمط العلاقات، وطبيعة الاكراهات السائدة في المحيط الذي ظهرت فيه.

٤ـ الانفتاح على مناهج جديدة تتجاوز المنهج الموروث المستقى من المنطق الأرسطي، ينتمي بعضها الى فلسفة العلم ومدياتها الجديدة، والهرمنيوطيقا والأساليب الراهنة

للتعاطي مع النصوص، والانثربولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس ... وغيرها.

٥- تبلور لغة ومصطلحات لم يعرفها الموروث الكلامي، والابتعاد عن الصيغ الجدلية التقليدية في السجال الكلامي، ونبذ اسلوب الهجاء والشتيمة في التعامل مع الآخر.

٦- ظهور دراسات في فلسفة الدين وعلم الكلام ذات طابع معرفي «ابستمولوجي» تبييني، تغيب فيها النزعة الدفاعية، ولا يبرز فيها التحيز المعرفي، وكأن هذه المؤلفات الكلامية تريد تحرير العقل من هيمنة ووصاية العقل الكلامي التعبوي، وتحرص على إرساء اسس لاتجاه تفسيري يتخطى يقينيات العلوم القديمة، وينبش ما هو منسوخ من الطبيعيات الماضية وغيرها، فيقرر بالتالي ان كل فلسفة ومقولة مبنية على ما هو منسوخ ستتهاوى وتنهار.

ويجيء تواصل اصدار ملف «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» بغية التعريف بشيء من الآفاق الراهنة للتفكير الكلامي، ومحاولة نشر مساهمات تعبر عن وجهات نظر مختلفة، وتصدر عن مرجعيات متنوعة. فقد نشرت المجلة حوارات وندوات ودراسات لجماعة من المتكلمين والباحثين المعروفين في علم الكلام، وحرصت دائماً على نشر رؤى ومواقف متقاطعة، كيما تعكس صورة المشهد الكلامي الراهن كما هي.

وقضايا اسلامية معاصرة تعتمد هذا النهج في النشر، وتعتبره خياراً ثقافياً يفرضه عصر تسوده التعددية الفكرية والسياسية والدينية. وتتلاشى فيه الحدود والمسافات بين المجتمعات، ويجري انتقال الأفكار وتداولها بيسر وسهولة عبر المحطات الفضائية والانترنيت. كما ان الآراء والافكار التي يشتمل عليها هذا الملف لا تمثل نتائج حاسمة وحقائق مطلقة، بل هي اجتهادات ووجهات نظر، وملاحظات، قد تهتدي الى الصواب احيانا، فيما تضلّ احياناً أخرى، لكنها تحاول ان تجتهد، وتحرث في ارض بكر، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ. من هنا ينبغي ان يبادر الباحثون في علم الكلام لدراستها، وتفكيكها، ومناقشتها، واختبار ادواتها المنهاجية، وامكانية الافادة من تلك الأدوات وتطبيقها في سياق معرفي مختلف.

ونحسب ان هذا هو السبيل لبعث الاجتهاد الكلامي من جديد، وصياغة فهم لرؤية كونية توحيدية تواكب العصر ورهاناته.

الكلام الجديد في ايران

حوار مع:

مصطفى ملكيان*

○ يرى بعض الباحثين أن التجديد في علم الكلام ليس سوى اضافة مسائل جديدة الى الإطار المعروف لعلم الكلام التقليدي، وعليه كلما أضيفت مسائل مستحدثة الى علم الكلام، تجدد هذا العلم. في حين يذهب فريق آخر الى أن مفهوم التجديد لا ينحصر بالمسائل الحديثة التي تلحق بالعلم، وإنما يطال التجديد: أهداف العلم، ومناهجه، ومواضيعه، وقبلياته، وهندسة نظامه المعرفي.

ما هو أساساً معنى التجديد في علم الكلام، وهل هو مفهوم نسبي ذو مراتب يختلف باختلاف الأحوال الثقافية والحضارية من عصر الى عصر؟

□ النقطة الأولى التي يجب الإشارة إليها هي أن علم الإلهيات المسيحية في العالم الغربي (اوروبا وامريكا الشمالية) سواء الإلهيات الكاثوليكية أو الإلهيات البروتستانتية، نما وتطور بصورة تدريجية بطيئة، شأنه في ذلك شأن العلوم والمعارف الأخرى.

إن حركة تطور أي علم من العلوم من البطء واللامحسوسية، بحيث لا يستطيع

---

* استاذ الفلسفة والكلام في الحوزة العلمية والجامعة.

أحد الزعم أن العلم الفلاني كان قبل التاريخ الفلاني قديماً وغدا بعده جديداً.

الأمور التي تتطور بشكل تدريجي بطيء من دون قفزات لحظية، لا يمكن توزيعها الى مرحلتين متمايزتين، وهي في ذلك كالابن الذي يعيش مع أمه وأبيه منذ ولادته وحتى سن الخامسة والثلاثين مثلاً. إنهما يريانه كل يوم وكل ساعة، لذلك لا يشعران أنه سَمُن في هذه اللحظة أو ضعف في تلك الساعة، أو تغيّر لون شعره في الدقيقة الكذائية، لذلك إذا أردنا تقرير محطات لحياة هذا الابن، فإن والديه على الأقل لن يستطيعا تقرير مثل هذه المحطات، أو حتى الشعور بها. أما غيرهما من الناس إذا رآه في الثالثة من عمره ثم سافر الى بلاد أخرى وعاد بعد ٢٥ أو ٣٠ عاماً، لم ير خلالها أية صورة لهذا الطفل ولم تكن له به أية صلة، فعندها سيجد الفوارق والتغييرات من الكثرة بحيث يتصور نفسه أمام موجود آخر تماماً، وسيقول في نفسه: إذا كان ذلك الطفل (وليكن اسمه علياً)، فمن هو عليٌّ هذا؟ وإذا كان هذا هو علياً، فمن هو ذلك الطفل الذي شاهدته قبل ٢٥ سنة؟ وبهذا سيكون هذا الإنسان ظاهرة جديدة تماماً لمن فارقه ٢٥ عاماً، بخلاف الحالة بالنسبة لأبويه، والسبب هو أن الاختلاف بين ما عليه الإنسان في سن الخامسة والثلاثين وما عليه في سن الثالثة اختلاف هائل.

وهذا ما يمكن سحبه على جميع الظواهر الأخرى، فبذرة البطيخة إذا جلسنا أمامها وهي بقطر نصف سنتيمتر مثلاً، ونظرنا إليها بعد أن تنبت وتنمو وتُثمر وتكبر وتصبح بقطر نصف متر ووزن عشرة كيلوغرامات، لن نشعر كيف نمت هذه البطيخة ابداً، وإنما نشعر بالنمو حينما نقارن بين بذرتها الصغيرة وحجمها النهائي الكبير، عندها سنكون أمام شيء جديد، ونسأل: إذا كانت تلك البذرة الصغيرة بطيخة، فما هي هذه التي أمامنا، وإذا كانت هذه بطيخة، فماذا كانت تلك؟ أما إذا لم ننقطع عن مراقبة هذه الثمرة، فلأن نموّها تدريجي بطيء جداً، لن ننتبه إطلاقاً الى مراحل نموها، ولن نستطيع تقسيم هذا النمو الى مراحل قديمة وجديدة، بمعنى أن أيّاً من مراحلها لن تكون جديدة أو قديمة.

ولقد نمت الالهيات المسيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشكل تدريجي، غير محسوس؛ لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئاً باسم «الإلهيات الجديدة» أو

«الكلام الجديد» بل لا يوجد هنالك شيء باسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة، ففي لغتهم لا نصادف مثلاً تعبير (new theology) أو (old theology) أو (modern theology)، فقد كانت هذه علوماً تطورت باستمرار وبالتدريج، ولا يستطيع أصحابها اتخاذ نقطة معينة؛ ليقولوا: إنها النقطة الفاصلة بين القديم والجديد.

إن مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الايرانيين في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيين. أما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أن الكلام الإسلامي توقّف عن النمو في نقطة زمنية معينة، لم يتطوّر بعدها كذاك التطور الذي بقي مضطرداً في الإلهيات الغربية. لقد مرّ الكلام الاسلامي بفترة سبات طويلة، لم يصحُ منها إلاّ قبل فترة وجيزة نسبياً، حيث تعرّف المسلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة) فكانوا كمن يشاهد فجأة «علياً» بعد ٢٥ عاماً من الانقطاع، فيكون مستعداً جداً للقول بعليٍّ قديم وعليٍّ جديد.

المسلمون أيضاً حينما اطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيات المسيحية تساءلوا؛ إذا كان هذا كلاماً، فما ذلك الذي كان لدينا قديماً؟ وإذا كان ذلك كلاماً، فما هذا الذي نراه اليوم؟ ومن هنا عمدوا الى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعة، فقالوا؛ إلهيات تقليدية أو كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد. وبالتالي فإن تعبير «الكلام الجديد» لا يوجد إلاّ في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصاً في ايران حالياً.

نعم ثمة في الغرب اصطلاح modern theology، لكنهم لا يقصدون به وجود متألهين منشغلين بعلم اسمه الإلهيات الجديدة، مقابل متألهين يعملون في علم باسم الإلهيات القديمة، وإنما يستعمل ذلك كما يقال: الكيمياويون الجدد، أي الكيمياويون في القرن العشرين، أو علماء الرياضيات الجدد، بمعنى علماء الرياضيات المتأخرين في القرن العشرين.

فالمتألهون الجدد هم الذين يكون الحاضر زمنهم، كما سيكون متألهو القرن الحادي والعشرين جدداً بالنسبة لذلك القرن، ويعود متألهو القرن العشرين سلفاً.

إنها مجرد قضية زمانية، ولا تعني وجود تصور لدى الغربيين عن شيء اسمه علم الكلام الجديد، وهم في ذلك، كما يقولون: فيزياويون جدد، ولا يرومون من

قولهم وجود فيزياء جديدة وفيزياء قديمة، بل يقصدون فقط الفيزياويين المعاصرين.

والآن يمكن إعادة صياغة السؤال المطروح بالشكل التالي: ما هو الشيء الذي نسميه اليوم في ايران كلاماً جديداً؟ وما هي فروقه عمّا نعتبره كلاماً تقليدياً أو قديماً؟

إن ما نطلق عليه اليوم في ايران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل،الرامي الى مطابقتها مع العقيدة الاسلامية. وأعود للتأكيد أن هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جداً. والسبب في ضآلته يعود الى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الاسلام والمسيحية، كتلك التي بين الاسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحية واليهودية والاسلام كلها بالتالي اديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة. لذلك حينما تدخل الالهيات المسيحية المعاصرة الى ثقافة مثل الثقافة الايرانية ، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل.

هذه هي حقيقة ما يسمى حالياً في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الالهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها مع المسائل والاشكاليات الخاصة بالثقافة الاسلامية عموماً، والاشكاليات المطروحة في ايران على وجه الخصوص.

أما هل يكمن الفارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي في إلحاق عدد من المسائل فقط بعلم الكلام، أم هنالك تغييرات من نوع آخر، فضلاً عن المسائل الجديدة (الكثيرة طبعاً) التي ألحقت بعلم الكلام ليكون جديداً؟ هنا يجب القول: إن الفوارق لا تتلخص بمجرد إضافة مسائل أخرى الى علم الكلام، وإنما ثمة تغييرات من سنخ آخر، أعرضها بالشكل التالي:

الفوارق في الأهداف

كل ما كان يقدّمه الكلام القديم للثقافة الدينية هو الدفاع عن تعاليم مذهب معين، فالمتكلم الامامي يدافع عن تعاليم مذهب الامامية، قبال المعتزلة والأشاعرة

والخوارج، والمتكلم الاعتزالي لا يدافع عن غير العقيدة الاعتزالية، في مواجهة الإمامية والاشاعرة والخوارج، أي أن الكلام القديم كان ذا ماهية دفاعية، بالرغم من خوضه في مقدمات الدفاع، التي قد تبتعد شيئاً ما عن الطابع الدفاعي، لكنها بالتالي مقدمات لما تحتاجه عملية الدفاع، ولا تتسع إلاّ بمقدار حاجة الدفاع ومقتضياته.

أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة يعد أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف، وإنما يضطلع بمهام أخرى أهمّ وأعمق. وهذا أول الفوارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي.

إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق «المتأله» في الكلام الجديد هو إعطاء نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة، مهمته الأولى «تنظيم القضايا الدينية والمذهبية» بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة.

المهمة الثانية التي يضطلع بها هي شرح المفاهيم الدينية، وتبيان المقصود منها بالضبط. وبعبارة أخرى؛ إيضاح ما تريد أن تقوله التعاليم الدينية والمذهبية.

العملية الثالثة التي يجب أن ينهض بها هي إقامة البراهين على قضايا الدين، والاستدلال لصالحها.

والوظيفة الرابعة تتمثل في الدفاع عن تعاليم الدين، قبالة المعارضين.

وترون أن الكلام الجديد يتضمن الدفاع أيضاً، لكنه هذه المرة أحد المهام المناطة بالمتكلم، وليس جميعها أو أبرزها.

الفوارق في المنهج

هنالك اختلافات مهمة بين المنهج الذي يتخذه علم الكلام الجديد، والمناهج التي كانت دارجة بين المتكلمين السلف، فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجاً عقلياً، الى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمداً أيضاً في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.

اما في الكلام الجديد، فقد تطورت المناهج واتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الاسلوبين اللذين استخدما باستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات الى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافاً الى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية.

والنتيجة هي أن المناهج التي يعتمدها المتكلم الجديد اكثر تنوعاً وعدداً مما كان يستخدمه المتكلم التقليدي.

الفوارق الموضوعية

بين الكلام الجديد والكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضيع التي يتناولها كلّ من العلمين.

لقد كان الدفاع الكلامي في الماضي دفاعاً واقعياً في معظمه، فقد كان كل همّ المتكلم القديم التدليل على أن القضية الفلانية الواردة في النص الديني مطابقة للواقع، أي صحيحة. وهذا ما يسمى بالدفاع الواقعي، وهو المعني قبل كل شيء ودون كل شيء باثبات صدق القضايا الدينية والمذهبية.

أما الدفاع العملي أو البراغماتي فلا نعثر له على أثر في الكلام القديم، بينما نجده يحتل مساحة واسعة من الكلام الجديد الى جانب الدفاع الواقعي، بل إن الدفاع البراغماتي يزحف يوماً بعد آخر ليتبوأ موقعاً أعظم بكثير مما يشغله الدفاع الواقعي. ولا أريد هنا الخوض في خلفيات وأسباب انحسار الدفاع الواقعي وتنامي الدفاع البراغماتي، لكنني أود التأكيد على وجود هذه الظاهرة فقط.

الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي

ما هو الفرق بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟ الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أي أنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

الدفاع الواقعي يقرر أن هذا القول صادق، أو أنه كاذب، وثبت مثلاً أنه حقيقي ومطابق للواقع، وأن الذهاب الى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أما الدفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسية لعدم المعتقدين بها أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد.

فمثلاً حينما يقول القرآن الكريم: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾** قد يدور النقاش، تارة حول صحة هذه القضية، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وتارة قد يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضية، فهل حياة المعتقدين بها أفضل من حياة غير المعتقدين، أم العكس هو الصحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله أوسع بكثير من الكلام التقليدي؛ لأنه يتضمن الدفاع البراغماتي الى جانب الدفاع الواقعي.

وثمة ناحية أخرى تجعل دائرة الجديد أوسع من القديم، هي أن السلف حتى حينما كانوا يدافعون واقعياً لم يكن دفاعهم ينتظم جميع القضايا الدينية والمذهبية، وإنما كان يشمل القضايا الإخبارية فقط، دون القضايا الانشائية، بينما الكلام الجديد يتطرّق للقضايا الانشائية ويدافع عنها، ناهيك عن قضايا الدين الإخبارية.

وهناك وجه ثالث لتفوق موضوعات الكلام الجديد كماً ونوعاً على الموضوعات المشتغل بها في الكلام التقليدي، وهي أن المتكلمين الماضين حتى في اقتصارهم على الدفاع الواقعي عن القضايا الدينية الإخبارية، لم ينتظموا كل هذا النوع من القضايا، وإنما نراهم دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالباري عزوجل ذاتاً وصفات وافعالاً، وبالنبوة العامة والخاصة، وبالمعاد. ولا نقف على أثر لباقي القضايا الدينية والمذهبية في الكتب الكلامية القديمة. بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية، وسواء كانت قضايا إخبارية مهمة، أو غير مهمة، بتصوّر القدماء.

والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.

القبليات بين الكلام التقليدي والكلام الجديد

○ هل تختلف قبليات الكلام القديم عنها في الكلام الجديد؟

□ هنا ايضاً يمكن الاجابة بالايجاب إجمالاً، فقبليات الكلام القديم تختلف الى حدٍ ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم «إلهي المحور» بينما نرى الكلام الجديد «إنساني المدار». ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً باثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون الى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل الى ذلك هو الوحي، ينتقلون الى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة الى النبوة الخاصة، و... الخ.

أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدؤه بالانسان، فتعمد الى تكوين علم إنسان معين أو معرفة خاصة بالانسان، ثم تقول: إن لهذا الانسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الانسانية يلبّيها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل الى بحوث الدين.

وهكذا فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبليات.

○ وماذا عن التفاوت بين لغة الكلامين...؟

□ لا أفهم بالضبط ما هو المقصود باللغة هنا، فإذا كان المراد أسلوب تحرير الكتب الكلامية القديمة وفوارقه عن أسلوب كتابة المؤلفات الكلامية الحديثة، ينبغي القول: إن ثمة طبعاً تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض، والشؤون العملية هذه غير الدفاع البراغماتي الذي اسلفنا الحديث عنه، فالشؤون العملية هنا يمكن مناقشتها بطريقة واقعية، ويمكن مناقشتها بأسلوب براغماتي.

وأما إذا كان المراد باللغة شيئاً آخر، فلا أدري ماذا يمكن أن يتبعه من تفاوتات؟

○ هل الكلام الجديد مفهوم نسبي ذو مراتب؟

□ لاشك في ذلك. الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد ٢٠٠ سنة، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل ٢٠٠ أو ٣٠٠ أو ٥٠٠ عام. وعليه فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً.

○ والهندسة المعرفية...؟

□ لا أفهم بالضبط معنى الهندسة المعرفية، وسأذكر شيئاً قد يكون هو المراد بالهندسة المعرفية، رغم ما يكتنفه من غموض.

إذا كان المقصود مكانة علم الكلام الجديد بين العلوم، وما هو الفرق بين هذه المكانة، ومكانة الكلام القديم بين العلوم القديمة؟ فالواقع أن الكلام الجديد اليوم جزء من علم الدين يرتبط بستة أجزاء أخرى، هي:

١ ـ علم نفس الدين.

٢ ـ علم اجتماع الدين.

٣ ـ تاريخ الأديان.

٤ ـ علم الأديان المقارن.

٥ ـ انثروبولوجيا الدين (علم إنسان الدين).

٦ ـ فلسفة الدين.

هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار.

ولكن ربما كان المراد بالهندسة المعرفية شيئاً آخر، هو علاقة الكلام الجديد بالعلوم التي لا شأن لها بدراسة الدين. وهنا ينبغي القول: إن الكلام الجديد يستفيد من جميع فروع الفلسفة، لاسيما فلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة الدين، وفلسفة النفس أو فلسفة الذهن وفلسفة المعرفة، وفلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

بيد أن استهلاكه لا يقتصر على الفروع الفلسفية، وإنما يستفيد أيضاً من العلوم

التاريخية، والعلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء. كما ينتفع من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع. بل إنه يستفيد حتى من العلوم الشهودية، أي من أجزاء مما نسميه العرفان.. علم الكلام الجديد يتعامل ويتعاطى مع كل هذه العلوم والمعارف.

○ البعض يرى أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، في حين يذهب آخرون الى أن تحديد مؤسس بعينه لهذا العلم رأي لا ينسجم وحقائق التاريخ، وينم عن جهل بالمعنى الواقعي للتجديد في علم الكلام...

من هم أبرز الذين ساهموا في العصر الحديث في إرساء قواعد الكلام الجديد؟

□ أعتقد أساساً أن علم الكلام الجديد ليس علماً مستقلاً، ليقال: إن مؤسسه فلان من الناس، فالعلم الذي يمكن أن يكون له مؤسس هو العلم المستقل، والاستقلالية هنا أحد الشروط اللازمة لامكانية وجود مؤسس، وليست شرطاً كافياً، وما لم يكن العلم مستقلاً لا نستطيع القول: إن له مؤسساً، فحينما نقول مثلاً: إن مؤسس المنطق أرسطو ـ بغض النظر عن صحة هذا القول أو سقمه ـ نكون قد افترضنا مسبقاً أنه علم مستقل. بينما علم الكلام كان موجوداً على طول التاريخ، وتطوراته الحالية تسمى علم الكلام الجديد، وبهذا لا أرى أساساً امكانية القول بمؤسس لهذا العلم.

أما حول السؤال عن أبرز الشخصيات المساهمة في الكلام الجديد، فقد قدّمت في الجواب عن السؤال الأول، أن الكلام الجديد هو في الواقع الصورة المحلية للإلهيات المسيحية المعاصرة، وعليه إذا أردنا الاستفسار عن ألمع الشخصيات الكلامية الجديدة، ينبغي أن نرى من هم أبرز المتألهين المسيحيين المعاصرين.

من هنا أقول: إن الوجوه المهمة في الالهيات المسيحية المعاصرة وجوه بروتستانتية، وقد ذكرت في مقال «معطيات الوحي واكتشافات الانسان» المنشور في مجلة «كيان» أربعة من ابرز هذه الأسماء هم: تيليش، وبارت، وبونهافر، ورانر.

○ ما هو تأثير معرفة المسلمين بالعلوم الحديثة في خلق توجهات جديدة داخل علم الكلام الاسلامي؟

□ لقد كان الأثر الذي تركته العلوم الحديثة على كلام المسلمين بعد تعرفهم عليها، شبيهاً بأثر هذه العلوم على الكلام المسيحي إثر اكتشاف النصارى لها، ففي الغرب، حينما بدأت العلوم الحديثة بالظهور منذ ٤٠٠ سنة تقريباً، وانطلقت الفلسفة الحديثة مع فرانسيس بيكون وديكارت، تركت هذه العلوم والفلسفات بصماتها على الالهيات المسيحية، ومثل هذه البصمات كان لابد أن تتركها العلوم والفلسفة الحديثة على علم الكلام الاسلامي، حينما تعرّف المسلمون على هذه العلوم طوال العقود الأخيرة.

وإذا سأل سائل؛ هل يمكن تلخيص هذا التأثير؟ أجيب: نعم، يمكن تلخيص فعل العلوم والفلسفة الحديثة في علم الكلام الجديد بالنحو التالي:

١ـ تكريس العقلانية والنزعة الطبيعية

يبدو أن أول أثر يتركه تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في كلامهم، هو تقليص حجم الاعتماد على النقليات والتعبديات. وبعبارة ثانية فإن المعرفة بالعلوم الحديثة تُضعِف من الإلهيات الدوغماطيقية الجزمية، وتقوّي الإلهيات الطبيعية والعقلية. وهذا ما حصل في الغرب أيضاً، فإنه كلما أوغلنا في العلوم والمعارف الحديثة اشتد اندفاعنا ذهنياً وعاطفياً صوب الإلهيات العقلية والطبيعية، وزاد عزوفنا عن الإلهيات التعبدية الجزمية.

٢ـ انحسار قيمة العلوم التاريخية

الأثر الثاني هو الاستغناء التدريجي عن العلوم التاريخية، فالكلام الاسلامي تستند أجزاء منه على أحداث تاريخية وقعت في صدر الاسلام، وتمخضت عن ظهور المذاهب الاسلامية المختلفة، التي كان لكل واحد منها مدرسته الكلامية الخاصة. وأتصور أن تعرف المسلمين على المعطيات العلمية الجديدة سيقلّل في المستقبل اعتمادهم على هذه الأحداث التاريخية، وعلى العلوم التاريخية بصفة عامة.

إن جانباً من الكلام الاسلامي يناقش أحداثاً تاريخية محاولاً إثبات وقوعها أو عدم وقوعها، واكتشاف الآثار التي تترتب عليها إذا كانت قد وقعت فعلاً، في حين يبدو أن مثل هذه المناقشات ستنحسر مستقبلاً، والسبب يمكن أن يطرح في شقين:

الأول: تطور العلوم والمناهج الحديثة، وخصوصاً المعرفة العميقة بمناهج العلوم التاريخية أثبتت أن حقائق التاريخ تبقى دائماً احتمالية، ولا مجال للجزم في العلوم التاريخية، ولا يمكن التيقن من شيء. والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، يعلم مسبقاً أن كلا طرفي النزاع لن يستطيع إثبات رأيه فيها بشكل قطعي، وإنما سيميل الى ما يمكنه إثباته بأسلوب معقول، لا إلى المسائل التي مهما بحثت ودرست بقيت فيها نسبة من الغموض والجهل.

والثاني: لا تتدخل البحوث التاريخية في تمتين الحالة المعنوية التي ينشدها الانسان المعاصر، فالإنسان اليوم يريد المعنوية من الدين، والمعنوية غير موقوفة على أية حادثة تاريخية، لهذا أتوقع انكماش الاهتمامات التاريخية في علم الكلام خلال العقود المقبلة.

٣ـ تعميق الحالة التبيينية في الكلام الجديد

الظاهرة الأخرى التي ستتكرّس بفعل التعرف على العلوم الجديدة، تضعيف الجنبة الدفاعية (Apologetics) في علم الكلام، وتطوير الجنبة التبيينية فيه، فبدل أن يستغرق الكلام في الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال.

٤ـ دعم النزعة البراغماتية

الاثر الرابع يتمثل في تزايد التشديد على الآثار العملية لتعاليم الدين، والاهتمام بدراسة هذه الآثار واثباتها، والكشف عن جوانب جديدة من المكاسب الروحية والنفسية والحياتية التي تتحفنا بها التصورات الدينية.

٥ـ محورية القيم المعنوية

الأمر الآخر الذي يبدو أن الإلهيات ستتصف به مستقبلاً، إثر انفتاح أربابها على العلوم والفلسفة الحديثة، هو تكريس أرجحيّة الحالة المعنوية على التدين بمعناه الخاص.

وبتعبير آخر، فإن المسلمين سيفهمون يوماً بعد يوم تبعاً للحركة الفكرية العالمية، أن جوهر الدين ولبابه نوع من الأخلاق العرفانية العميقة؛ لذلك سيتحركون باتجاه تمتين الأسس النظرية لهذه الأخلاق العرفانية. وأتصور أن جميع الموانع التي تقف في وجه هذه الأخلاق العرفانية ستزول تدريجياً ويقل الاهتمام بها.

وإذا سنحت الفرصة سأدلل بطائفة من الشواهد التاريخية، كيف أن المتكلمين المسلمين اهتموا في عصر من العصور غاية الاهتمام بمسألة معينة، بينما فقدت في عصر آخر أهميتها تلك، وهذا لا يعني أن متكلمي العصر الآخر أنكروها، وإنما فقدت بالنسبة إليهم أهميتها البالغة التي كانت تتمتع بها في الماضي، فمثلاً كان عالم الكلام يركز في زمنٍ ما على معراج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أما اليوم فلا يوجد بين المتكلمين من يناقش هذه المسألة، وليس ذلك نتيجة انكار المتكلم المعاصر لهذه الحادثة، بل لأن تلك الحادثة لا تلعب دوراً كبيراً في تشكيل النزعة المعنوية التي يتوخاها من الدين.

٦ـ دنيوية الكلام الجديد

التفاوت الآخر الذي أرى أن كلامنا سيكتسبه بالمقارنة مع الكلام القديم، أنه سيصبح بمعنىً من المعاني «علمانياً». والمعنى المشار إليه هو أنه بدل أن يتطرق الى ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم.

وهذا لا يعني أبداً أن الكلام الجديد ينكر الآخرة، كما لا يعني أن حياة ما بعد الموت لن تمثل همّاً من هموم إنسان المستقبل، لكنه يعني بالضبط أن على الدين أن يفي بوعوده «النقدية المعجّلة» حتى نناقش بعد ذلك وعوده «القرضية المؤجّلة». فإذا لم يفِ بوعده النقدي، فمن باب أولى لن يثق أحد بوعوده المؤجّلة.

بهذا المعنى تتكرس دنيوية علم الكلام وعلمانيته، أي سيركّز رجاله على منافع الدين وضروراته الدنيوية.

وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر له فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالانسان والطبيعة الانسانية وحقوق الانسان.

من هنا يمكن القول: إن الكلام الجديد في العقود القادمة سيكون كلام الحقوق الانسانية بشكل واضح.

الكلام الجديد والعلوم الانسانية الجديدة

○ **هل يصح الاعتراض بأن الكلام الجديد وليد الواقع المعرفي في العالم الغربي وصنيعة فلسفة العلم الغربية خصوصاً؛ لذلك لا يمكن تعميمه خارج تلك الأجواء؟**

وكيف يتسنّى تشكيل علم كلام يتلاءم والمقتضيات العقيدية للاجتماع الاسلامي المعاصر من دون أن يتأثر بمعطيات العلوم الانسانية؟

□ الواقع أن الكلام الجديد لا يستند فقط على فلسفة العلوم في الغرب، وإنما الكلام الجديد ينهض على علم المعرفة الغربي أيضاً، وعلى فلسفة الاخلاق، وفلسفة الذهن، وفلسفة ما بعد الطبيعة الغربية. إنه يعتمد على جميع فروع الفلسفة الغربية، لا على فلسفة العلوم فقط.

وهذا لا يعد مثلبة في علم الكلام الجديد أبداً، فمن الخطأ القول: إن الكلام الجديد يقوم على كذا ولا يقوم على كذا، وإذا قام على الشيء الفلاني قبلناه، أما إذا قام على شيء آخر رفضناه.

ما يجب أن نهتم به دائماً ونجعله معياراً ثابتاً لقبولنا ورفضنا، هو الحق والباطل، فهل ما يقوله الكلام الجديد حق أم باطل؟ والحق والباطل هنا لا يمكن اثباتهما بسوى الملاكات العقلانية، أما على أي الأشياء ينهض الكلام الجديد، وعلى أيّها لا ينهض؟ فإنه ينهض على الكثير من الأشياء، لكن من الغريب على المنهج العلمي مهاجمة الكلام الجديد؛ لأنه يبتني على الأمر الفلاني أو لا يبتني على الأمر

الفلاني. وإنما المنهج العلمي أن ننظر هل ما جاء به الكلام الجديد حق أم باطل، صحيح أم غير صحيح؟ ينبغي أن ينصب جهدنا بتمامه على إقامة الأدلة وقبول الطروحات أو رفضها على أساسٍ من تلك الأدلة، وليس المهم بعد ذلك ما تبتني عليه هذه الطروحات وما لا تبتني.

وحينما نقول: إن هذه مسألة غير مهمة نقصد عدم إدخالها في باب الرفض والقبول، وإلاّ فمن الناحية التاريخية يجب أن نعرف الأسس التي تنهض عليها أية ظاهرة علمية، ومسقط رأسها وحيثيات بدايتها. أما أن نرفض الشيء لمجرد أن الفلانيين أول من قال به، فهذا ما نعتبره مجافاة للمنهج العلمي.

وبخصوص امكانية تشكيل كلام جديد غير متأثر بمعطيات العلوم الانسانية، ينبغي التشديد أن ليس مثل هذا الأمر مستحيلاً وحسب، وإنما هو غير محبّذ أساساً، حتى لو كان ممكناً. لكنه على أية حال غير ممكن؛ بسبب أن البشر حينما يتطور تفكيرهم تطوراً هائلاً في كافة المجالات المعرفية والعلمية، لا يمكن الطلب منهم عدم التطور في مجال الدراسات الدينية، فحينما تنمو العلوم التجريبية، وتنمو الفلسفة، وتنمو العلوم التاريخية، وتتطور العلوم العرفانية، ويتطور كل ما في الحياة، لا يمكن القول: لتتطور كل مجالات الحياة وتتقدم الى الأمام، لكننا حينما نريد الدخول في أمور الدين ونظرياته، يجب أن ننسى كل تلك التطورات. هذا النسيان عملية غير ممكنة، ولا هي محبّذة.

الاتجاهات الكلامية الجديدة في ايران

○ متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات في ذلك؟

□ إذا كان المقصود بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام، هو ما سمّيناه في الأسئلة السابقة علم الكلام الجديد، فإن هذه الاتجاهات بدأت منذ حوالى خمسين عاماً، فمنذ خمسين سنة تقريباً ظهر في ايران مفكرون ملتزمون بالدين وعلومه نظروا إليه من منظار الانسان الغربي المعاصر. طبعاً لم يكن هؤلاء في مستوًى واحد

في سعة المعلومات، ولا في مواهبهم الفكرية، ولا في معرفتهم بالدين وأبعاده، ولا حتى من حيث التزامهم العملي بالدين. كما لم يكونوا متساوين بلحاظ اطلاعهم واهتمامهم بالثقافة والحضارة الغربية. ومع ذلك يمكن القول: إن قاسماً مشتركا كان يؤلف بينهم هو نظرتهم الحداثوية للدين.

ومن الأسماء التي يمكن الاشارة إليها في هذا الباب: محمد نَخشَب، والمهندس مهدي بازركان، والدكتور يد الله سحابي، والدكتور علي شريعتي، وهم جميعاً شخصيات ازدهرت في عطائها الفكري قبل انتصار الثورة الاسلامية.

والحق أن تصاعد تيار الكلام الجديد بدأ بصورته القوية بعد انتصار الثورة الاسلامية، أي بعد عام ١٩٧٩ م.

الشهيد مطهري والكلام الجديد

○ ألم تكن الأفكار التي قدّمها الشهيد مرتضى مطهري ضمن نطاق علم الكلام الجديد؟

□ يمكن القول: إن الشهيد مطهري كانت له معرفة بسيطة جداً ببعض التيارات الفكرية في الغرب، ولكن لا يصح اعتباره متكلماً جديداً، فمن شروط المتكلم الجديد، أنه فضلاً عن معرفته بالفكر الغربي المعاصر، يجب أن يحمل نوعاً من الإيجابية والاستيناس بهذا الفكر، والشهيد مطهري حسب علمي، ووفق ما ألاحظه في مؤلفاته، لم يكن ايجابياً أبداً تجاه الأفكار والطروحات الحديثة. نعم، إنه متكلم تقليدي، على معرفة بالمفاهيم والمواضيع الجديدة، وهو في ذلك نمط مختلف عن بقية المتكلمين التقليديين.

○ نتاجاته التي قدمها، نظير «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» و«نظام حقوق المرأة في الاسلام»، أو بحثه «الدين شمس لن تغيب» ألم تكن مباحث كلامية جديدة؟ ونقصد هنا توجهات هذه الابحاث، وليس ما فيها من معلومات ومعرفة بالغرب.

☐ إذا كان المراد بالتوجهات أنها تجيب عن سؤال يجيب عليه المتكلم الجديد، فأنا لم ألاحظ مثل هذا، ولهذا أقول: لا يمكن اعتبار الشهيد مطهري متكلماً جديداً، فالواضح أن معرفته بالثقافة الغربية كانت ضئيلة وسطحية، ولم يجب عن أية مسألة كلامية بالشكل الذي يجيب عليها المتكلم الجديد.

وحتى إذا وجدناه يطرح كلام المتكلم الجديد، فإنه يطرحه ليدحضه، أُنظروا كتاب «الدوافع نحو المادية» و«العدل الإلهي» هذه هي مؤلفاته الكلامية المهمة، بالإضافة الى «نظام حقوق المرأة في الإسلام» و «مسألة الحجاب»، إنه يطرح مسائل جديدة، لكنه لا يجيب عن أي منها إجابة الباحث الجديد، وإنما يقدم لها إجابات الباحث التقليدي. لم يقدم المرحوم مطهري جواباً عن مسألة دينية في أي موضع من مؤلفاته، لا يستسيغه العلامة الطباطبائي مثلاً، ولا يستسيغه باقي المتكلمين التقليديين، فحينما نقول: إن هذا متكلم جديد لا نريد أن عليه فقط طرح بعض المسائل الجديدة، وإنما المفروض به تقديم إجابات جديدة، إن عن المسائل الجديدة، وإن عن المسائل القديمة. وأنا لا أرى هكذا إجابات في كتابات الشهيد مطهري، وعليه أعتبره متكلماً تقليدياً لا جديداً.

○ حتى لم يطرح أسئلة جديدة؟

☐ لم يطرح أية أسئلة جديدة من عنده، وحينما نراه يعيد طرح الاشكالات التي طرحها المرحوم مهدي بازركان في كتاباته وأجاب عنها، أو الاشكالات التي طرحها الدكتور علي شريعتي، أو محمد إقبال، ثم يجيب عنها، فهذا لا يعني أنه طرح أسئلة من عنده، وإنما أجاب عن أسئلة طرحها الآخرون، وفي إجاباته لم يكن مجدداً.

أهمية المرحوم مطهري في رأيي أنه قدّم أجوبة السلف بطريقة استدلالية أعمق، لكنه بالتالي كان يقدم ذات الأجوبة التي قدّمها الماضون على الأسئلة، ففي مسألة الجبر والاختيار مثلاً لا نراه يقدم طروحات جديدة، وإنما يكرر أجوبة المرحوم الطباطبائي وباقي أساتذته، ولكن بطريقة مبرهنة.

أسباب تطور الكلام الجديد بعد الثورة الاسلامية

أما بعد الثورة فقد تطور الكلام الجديد في ايران، لثلاثة أسباب رئيسية، وهي:

أولا: لم يقف علماء الدين موقف اختبار طروحاتهم حتى انتصرت الثورة الاسلامية في ايران، فقبل ذلك كانوا يطرحون مجرد ادعاءات، ولم يخضعوا أبداً لاختبار مدعياتهم هذه. أما حينما انتصرت الثورة واستلم أصحاب الادعاءات زمام السلطة، بدأت رؤاهم ونظرياتهم في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع تواجه الواقع.

وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتوفر فيها ساحة اختبار لمدعيات رجال الدين التقليديين، فقبل الانتصار لم يكن بامكان أحد المقارنة بين مزاعمهم والواقع، أما حينما استلموا مقاليد الحكم والإدارة لم يكن بالإمكان غض الطرف عن الواقع. وشيئاً فشيئاً ظهر بعض التناشز بين المزاعم والواقع، مما دفع البعض الى التفكير، وخصوصاً المهتمين بحماية الثورة وأنصارها، ممن لا يرغبون أن تظهر نظرياتها وطروحاتها غير مجدية، عندها بدأوا سلسلة من الجهود الفكرية الجديدة للتوفيق بين النظريات والواقع.

وقد كان هذا من الأسباب المهمة لتطور علم الكلام الجديد بعد انتصار الثورة الاسلامية، ويمكن تلخيصه بأن المشكلات العملية أوجدت قضايا نظرية غذّت علم الكلام الجديد وساعدت على نموه.

ثانيا: الثورة الاسلامية ونظام الجمهورية الاسلامية كأي نظام آخر له معارضوه، والمعارضون يراقبون - فيما يراقبون - الأسس والمباني النظرية للفئة الحاكمة، ولهذا طرحت منذ مطلع الثورة نقود عديدة للدين، من قبل غير المتدينين، تناقش الدين، والحكومة الدينية، وتطرح رؤاها في دور الدين وحدوده، وكان لابد لهذه النقود من ردود، الأمر الذي أشعل فتيل السجالات الفكرية والكلامية، ودفع عجلتها الى الأمام.

ثالثا: بعد انتصار الثورة، ارتفع مستوى معرفة جيل الشباب بالثقافة الغربية لأسباب وعوامل عديدة، منها تطور وسائل الإعلام العامة. فقد شهد العالم خلال

العشرين سنة الماضية تقدماً تقنياً لم يسبق له مثيل طوال العقود الخمسة السابقة، وهذا ما أدى الى تعرّف الجميع بشكل أو بآخر على الثقافة الغربية، سواء ثقافته الفلسفية أو غير الفلسفية، مما ساعد في ولادة الكلام الجديد، بعد أن عاد الكلام التقليدي غير ناجع.

أما عن دور الحوزات العلمية والجامعات في هذا النطاق، فالواقع أنني لا أجد في الحوزة العلمية سوى مناهضة الكلام الجديد. وأعتقد أن كلامنا الجديد لم يكن ثمرة أتعاب حوزاتنا العلمية، لكنه حصيلة الجهود الجامعية. وطبعاً حينما كانت الجامعات تخوض في مباحث الكلام الجديد، كانت الحوزات تتبعها في ذلك، لكن الأخيرة ظلّت متأخرة دائماً، فلا أعرف حتى مسألة كلامية جديدة واحدة سبقت فيها الحوزات العلمية الجامعات في ايران، وانما كانت المسائل تطرح دائماً في الجامعات ثم تتسرّب الى حوزات العلوم الدينية، فتثير ردود افعال معارضة أو موافقة.

○ وماذا عن الجيل الجديد في الحوزات، ألم يكن له أي دور؟

☐ إذا كان المراد بالدور أنهم طرحوا مسائل جديدة، فالجواب سلبي، إنهم لم يطرحوا مسائل جديدة. أما إذا كان القصد أنهم حاولوا نحت إجابات معينة عن المسائل التي طرحها الآخرون، سواء كانت إجابات تقليدية أو حديثة، نعم، كان لهم مثل هذا الدور.

عقبات تواجه تطور الكلام الجديد

○ ما هي العقبات والمشكلات التي تعترض تطور علم الكلام الجديد؟

☐ إن الكلام الجديد يظهر ويترعرع في البيئة التي تتوفر فيها حرية التعبير عن الرأي (حرية التعبير عن الرأي المبرهن في رأيي)، أما إذا كانت إحدى القراءات صحيحة وارثوذكسية (Orthodox)، وباقي القراءات غير صحيحة وهتروذكسية (Heterodox)، فلن يكون المجال مفتوحاً أمام علم الكلام للنمو والتطور.

لقد كان من عوامل تطور الكلام الجديد في الغرب ارتفاع الحدود الصارمة بين الأرثوذكسي والهتروذكسي هناك منذ أمد طويل، وإلاّ إذا أصرّت جماعة على أن فهمها للدين هو الفهم الوحيد للدين، وهو القراءة الدينية الوحيدة المسموح بها، فلن يعود أمام سائر القراءات مجال لأن تطرح وتخضع للنقد، وإذا لم يكن ثمة نقد، فكيف ينمو علم الكلام؟

أعتقد أن هذه أكبر العقبات، فما دمنا نعتبر القراءة الأخرى هتروذكساً، وبدعة، وطرحاً اجنبياً، وكفراً، لن يزدهر علم الكلام.. هذه أهمّ المشكلات الموجودة، لكنها ليست المشكلة الوحيدة.

هذه مشكلة، والمشكلة الأخرى التي ألاحظ تأثيرها السلبي على الكلام الجديد خلال العقدين الأخيرين، تتمثل في تسيّس الكلام الجديد، فالكثير من المشتغلين اليوم بالكلام الجديد، متسيّسون.

واقصد بالتسيّس هنا أنهم يتصورون مسبقاً ـ عن وعي منهم أو عن غير وعي ـ أن مشكلتنا الوحيدة، أو اكبر مشاكل المجتمع، أو علة علل معضلات المجتمع هي النظام السياسي الحاكم. وهذا من شأنه أن يصيب علم الكلام بنمو كاريكاتيري، بدل أن يأخذ امتداده المناسب في المجتمع، فتتضخّم بعض أجزائه أكثر من الحد الطبيعي، بينما تبقى سائر الأجزاء ضعيفة هزيلة.

وقد جرَّ هذا التسيّس بعض المشتغلين بعلم الكلام الجديد الى لون من النزعة الصحافية، والنظرة السطحية، والتسرّع، والكثير من الحالات السلبية التي يمكن بدورها أن تطرح كمشكلات أخرى تواجه الكلام الجديد.

○ **في الكلام الجديد في ايران تغيب بحوث الوجود تماماً.**

□ نعم، هي كذلك.

○ **هذه بحد ذاتها من المشكلات. لقد اتخذت الأبحاث الكلامية توجهات سياسية، أكثر مما أبدته من ميول معنوية.**

□ هذه أيضاً مسألة أخرى يمكن أن تطرح. إن علم الكلام الجديد وبسبب

تعاطيه وأخذه واقتباسه الواسع من العلوم الأخرى، كالفلسفة وفروعها، والعلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، و ... الخ، ولذلك لا ينمو بالشكل المطلوب إلاّ حينما تتطور جميع هذه العلوم أيضاً. وفي بلادنا لم تشهد هذه المعارف تطورات مناسبة، وعليه لن يستطيع المتكلم الجديد توظيف نتاجات المعارف البشرية العصرية بشكل مناسب، لتبيين الدين والدفاع عنه؛ لأنه يجهل غالبية هذه النتاجات، وهذه بحد ذاتها من النواقص التي تكبح تقدم الكلام الجديد عندنا.

○ ما هو واقع الدراسات الكلامية حالياً في الحوزة العلمية في قم، وما هي المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في هذه الحوزة؟

□ يمكن القول: إن اهتمام الحوزة العلمية في قم بهذا الجانب أصبح اليوم أكثر بكثير مما كان عليه قبل ثلاثين سنة، وحتى قبل عشر سنوات، فغدا الكثير من طلاب الحوزة وفضلائها من ذوي الاهتمامات بالقضايا الكلامية الجديدة. وهذا ما يجعلني أقول: إن رونقاً نادراً بل منقطع النظير يشهده علم الكلام اليوم في الحوزات، فقد تضاعف فيها الاشتغال بالمسائل الكلامية، وهذا طبعاً مقارنة بما كانت عليه في العقود الماضية.

○ وكيف إذا كانت المقارنة بما هو خارج الحوزة؟

□ حتى في هذا الإطار يمكن القول: إن الحوزة العلمية في قم ليست متخلّفة عن الجامعات، من حيث الاندفاع والاهتمام والمناقشة. وأؤكد مرة أخرى على التفكيك بين مستويين:

الأول: مستوى ريادة الفكر الكلامي الجديد في ايران، وهو خالٍ تماماً من أية شخصية حوزوية، وإنما جميعهم جامعيون.

الثاني: مستوى مناقشة القضايا بعد طرحها. على هذا المستوى يمكن القول: إن الحوزات غير متخلّفة عن الجامعات في احتضان المسائل ومناقشتها. طبعاً، الإجابات التي تعرضها الحوزات العلمية بعضها إجابات تقليدية، وبعضها الآخر ردود ذات صبغة تجديدية.

أما عن المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في الحوزة، فأتصور أنها ذاتها التي أشرنا إليها قبل قليل كمشكلات عامة تقف أمام تنامي علم الكلام الجديد.

○ إذن ما هو السبيل لتجاوز هذه المشكلات؟

□ أتصور أن المشكلة الأكبر إذا عولجت، يمكن علاج باقي المشكلات. والمشكلة الكبرى كما ذكرنا تحديد أرثوذكسية معينة، واعتبار ما عداها هتروذكسية، وتنصيب أشخاص يحددون من أنفسهم معايير لتحديد ما يطابق الدين وما يشذُّ عن الدين، وهم غالباً يمارسون هذا الفرز من دون أية براهين مقنعة.

○ كيف تصنِّفون الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟

□ يبدو أن علم الكلام في بلادنا لم يتسع ويتعمق بعد الى الدرجة التي يمكن معها تصنيف التوجهات في داخله. وقد ذكرت في مناسبة سابقة أن تقسيم الوضع الموجود حالياً غير ممكن لثلاثة أسباب:

الأول: عدم توفر حرية التعبير عن الرأي، بالمستوى الذي يستطيع معه مفكرونا الدينيون المبدعون التعبير عن جميع معتقداتهم بكتاباتهم ومحاضراتهم. ولو حدث هذا لتراكمت المادة العلمية بشكل يسهّل تصنيفها وتقسيمها، فالتصنيف الى جماعات واتجاهات يحتاج الى: تطورات كبيرة، وشخصيات عديدة، وكم نظري وعلمي وافر، يجعل من المعقول تصنيف حسن وحسين مثلاً في الجماعة الفلانية، وتقي ونقي في جماعة أخرى، وزيد وعمرو في فريق ثالث.

الثاني: أن معظم المشتغلين عندنا في الكلام الجديد أصحاب مواقف سلبية أكثر منهم أصحاب مواقف إيجابية، أي أنهم في الغالب يرفضون هذا الرأي ويدحضون تلك النظرية. واكثر ما يدحضونه هو معطيات الكلام التقليدي، من دون أن يقدموا البدائل الإيجابية التي يمكن على ضوئها التصنيف.

الثالث: أن المتمرسين حقاً في الكلام الجديد بايران قليلون جداً، فلا نستطيع تقرير توجهات عدّة، إلاّ إذا كان ثمة عدد مناسب من المفكرين المتنوعين في

توجهاتهم، أما إذا كان العدد قليلاً فقد نضطر الى اعتبار كل مفكر جماعةً أو تياراً بحد ذاته، وهذا غير مستساغ.

○ ما هي الاتجاهات الكلامية السائدة في الوقت الحاضر داخل ايران؟

☐ أتصور أن التيار الكلامي الجديد ذا النزعات الفلسفية التحليلية، يحظى اليوم بالقسط الأوفر من الإقبال والاهتمام، فغالبية المشتغلين بالكلام الجديد كمفكرين أوكتاب أو مترجمين أومتابعين، هم من أصحاب التوجهات التحليلية الفلسفية في الكلام الجديد.

○ من هم أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين داخل الحوزة وخارجها، ممن أرفدوا الكلام الجديد بطروحات مهمة؟

☐ من داخل الحوزة العلمية لا أعرف أحداً، أما من خارجها، أي في الأوساط الجامعية الايرانية فلا شك أن الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري في الوقت الحاضر هما أبرز مفكرين كان لهما تأثير بالغ في تطوير علم الكلام الجديد.

اشكاليتان أساسيتان

○ ما هي التحديات والمعضلات التي تواجه الفكر الديني اليوم؟ وما هو ترتيب الأولويات في هذا الإطار؟

☐ من الأفضل حصر السؤال بالمقطع الزماني والمكاني الذي نحن فيه؛ ليمكن الإجابة عنه بصورة أدق. أعتقد أننا اليوم نواجه إشكاليتين أساسيتين:

الأولى: التدليل على العلاقة بين العقلانية والدين، فمجتمعنا يعيش عهد الحداثة شئنا أم أبينا، ومظاهر الحداثة تنتشر وتتكرّس في أوساطنا باطّراد يوماً بعد آخر، من هنا لا يمكن التعامل من منطلق اللاأبالية مع مفهوم العقلانية ومستلزماته وآثاره. وهكذا فالمفكر الديني العصري يواجه تحديات البرهنة على تناسق الدين والعقلانية.

المفكر الديني العصري، هو أساساً من يكون من ناحية صاحب أفكار واستدلالات عقلانية ومن ناحية أخرى متديناً ومنتمياً لمنهج ديني معين؛ لذا يتعيّن عليه الجمع بين هذين بشكل تنظيري متين.

والإشكالية الثانية: تتلخص في السؤال: كيف يمكن للمفكر الديني العصري حفظ الروح المعنوية لدى الناس، بل تقويتها؟ في مجتمعنا ثمة عوامل تهدد المعنوية بشكل خطير جداً. وعلى المفكر الديني العصري الحيلولة دون تضعيف هذه المعنوية، وفوق هذا العمل على تقويتها. هذه من المعضلات المهمة في حياتنا المعاصرة. عامة المتدينين ترتبط المعنوية فيهم بنوع من التدين، أي أن المعنوية تتجلّى لديهم دائماً في صورة تدين بدين معين.

وربما لا يمكن تصور معنوية بلا تدين إلاّ لقلة قليلة من الخواص؛ لذلك إذا تعرض التدين للخطر في مجتمعنا تعرضت الروح المعنوية للخطر أيضاً. والعوامل التي تشكّل خطراً على الدين في مجتمعنا كثيرة جداً. أهمها النفاق والرياء في تطبيق الدين. هذه الظاهرة ذات تأثير عالٍ في نفور الناس من الدين، ونفور الناس من الدين يفضي بطبيعة الحال الى ابتعادهم عن الروح المعنوية.

المفكر الديني العصري لابد أن يكون مهموماً بتكريس الروح المعنوية لدى قطاعات الناس، وهذه مهمة كبيرة وثقيلة جداً.

إن أسباب النفور من الدين قد لا تكون في بعض الأحيان أسباباً منطقية بل أسباباً نفسية، وهذا ما يضاعف من مهمة المثقف الديني، فلو كانت عوامل اللاتدين منطقية لأمكن دحضها بالاستدلالات والبراهين، أما إذا كانت العوامل نفسية وعاطفية وشعورية فمن العسير جداً إرجاع الماء المنسكب الى الإناء.

○ المفكرون الدينيون الجدد ركزوا في الغالب على الجوانب السلبية في الفكر الديني، وانهمكوا في التأشير على الأخطاء والسلبيات، ولم ينجزوا مشاريع ايجابية. الى أي حدّ ترى العمل الايجابي ضرورياً للتوفيق بين العقلانية والتدين؟

□ ما من شك في أهمية العمل الايجابي، وعلى المفكر الديني العصري فضلاً عن نشاطه السلبي، التركيز على المشاريع الإيجابية. أوافقكم أن مثقفينا ومفكرينا الدينيين لم يبذلوا جهوداً إيجابية بقدر ما بذلوا من جهود سلبية. طبعاً هذا لا يعني الاستغناء عن العمل السلبي والكشف عن الأخطاء وعوامل التهديد، كما لا يعني أن البعض نبذوا الفعل الايجابي عامدين عالمين.

ولعل من أسباب ذلك أن أي فعل ايجابي يتوقف غالباً على فعل أو عدة أفعال سلبية؛ لذلك ينبغي أولاً إنجاز المشاريع النقدية السلبية التي تفتح الطريق أمام المشروع الايجابي، ولكن إذا تفاقم حجم الفعل السلبي عن حدوده المعقولة سيتطفل على الفعل الايجابي.

والسبب الثاني هو أن الفكر الديني أو الاستنارة الدينية، حينما خاضت في الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر بمظهر التيار المناهض للدين؛ لذلك عمدت الى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي، الأمر الذي أضر بفعلها الايجابي.

أما السبب الثالث فهو أن الفعل الايجابي أصعب بطبيعته من الفعل السلبي. ومن أسباب هذه الصعوبة أن الفعل السلبي يمكن انجازه بكثرة المطالعات والمعلومات والقابلية على التفكير والتحليل، بينما الفعل الايجابي يحتاج فضلاً عما يحتاجه الفعل السلبي الى نوع من التجربة المعنوية أو الحياة المعنوية، فما لم تكن هذه الحياة المعنوية، لم يتسنّ إنجاز مشروع ايجابي. وقد توفر هذا الشرط في مثقفينا الدينيين الى حدٍ ما، إلاّ أنه لم يكن ـ كما يبدو ـ بالمقدار الكافي لإنجاز الفعل الايجابي.

إن الفعل الايجابي في الحقيقة نوع من السلوك الداخلي، وقد لاحظت في تاريخ الفكر المسيحي والاسلامي أن أصحاب المشاريع الإيجابية عادةً ما يكونون ذوي سلوك روحي عميق، وذلك خلافاً لأصحاب المشاريع السلبية. الفئة الأخيرة كانت متدينة هي الأخرى، إلاّ أنها بالقياس الى الفئة الأولى أقل حظّاً من السلوك الروحي العميق.

ولو أردنا إيضاح جانب من آلية حاجة العمل الايجابي الى السلوك الداخلي،

قلنا: إن معظم المشاريع الإيجابية تسير ببطء عجيب، حتى إنها لا تثمر في حياة أصحابها، الأمر الذي يفل من إرادة صاحب المشروع، ما لم يكن على مستوى عالٍ جداً من المعنوية بحيث يواصل عمله بكل جدية وايمان ومثابرة، وهو يعلم أنه لن يرى ثماره ونتائجه في حياته.

○ حبذا لو ذكرتم شخصيات من تاريخ الفكر المسيحي تعتقدون أنها أطلقت مشاريع ايجابية مهمة.

☐ استطيع الاشارة الى آلن واكس، وآلدوس هكسلي، وغابرييل مارسيل، وسيمون وي، وتامس مرتون. هؤلاء لم يقتصروا على النقد والعمل السلبي، وإنما كانت لهم انشطتهم الإيجابية. وطبعاً اشتملت مشاريعهم الإيجابية على القوي والضعيف والغث والسمين، إلا أنها كانت أعمالاً إيجابية مهمة على كل حال. قلتُ عدة مرات: إن الإنسان إذا استطاع التأشير الى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي أن لا يعتبر مشككاً أو معارضاً، فكل مشروع لابد له من خطوتين:

أولا: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

وثانيا: غرس الأشجار الصالحة.

وإذا لم يستطع الانسان انجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضاً.

○ في عالم الفكر الاسلامي، وخصوصاً في تاريخنا القريب، من هم في رأيك أصحاب المشاريع الايجابية المتميّزة؟

☐ لم ألاحظ مشروعاً ايجابياً بين المسلمين التقليديين. أمثال رينه غنون، وفريتهوف شوآن، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، كانت لهم اعمالهم الإيجابية بشكل أو بآخر. أما لدى المسلمين الحداثيين فلا توجد مشاريع إيجابية تذكر بالقياس الى التقليديين. طبعاً الحداثيون والتقليديون هنا بالمعنى الذي أقصده أنا.

اتجاهات المثقف الديني

○ تعلمون أن المثقفين الدينيين لهم توجهاتهم المختلفة، هل بالإمكان تصنيف هذه التوجهات في حقول وخانات معينة؟

□ هناك ثلاثة مبررات على الأقل تمنعني من تصنيف هذه التوجهات الى أنواع واضحة متمايزة، وهي:

أولا: الاستنارة في بلادنا حديثة.

وثانيا: لم ينقد مستنيرونا الدينيون بعضهم.

وثالثا: الأنواع تتمايز حينما تطغى الجنبة الإيجابية للاستنارة الدينية.

ومع هذا أوافق أن هذا الشقاق والتعددية الثقافية مما يمكن ملاحظته على كل حال. اعتقد أن مثقفينا الدينيين إذا بدأوا مشاريعهم الإيجابية أمكن تصنيفهم الى ثلاث مجاميع على الأقل:

المجموعة الاولى يمثلها من يكون تفكيرهم الديني المعاصر ذا طابع عملي غالب، واقتراحاتهم الإيجابية مفيدة عادة في الميادين العملية.

المجموعة الثانية هم الذين تنصب نتاجاتهم وآراؤهم في نقد ودراسة تراثنا الديني طوال ١٤٠٠سنة، خلافاً للمجموعة الأولى الناظرة الى الإسلام ٣، تهم هذه المجموعة بالاسلام ٢.

وثمة مجموعة أخرى يشكلها المهتمون بالاسلام ١، مقدمين آراءً ونظريات إيجابية حول هذا الإسلام.

والتصنيف الآخر الذي يمكن افتراضه هو أن المفكرين الدينيين الجدد يتوزعون من ناحية الى عدة فئات:

فئة يبرز في أعمال أصحابها الطابع الديني، فيدعون مخاطبيهم تدريجياً الى المعنوية. وأنا استعمل كلمة المعنوية هنا بمعنىً خاص دقيق جداً، لا يترادف مع الدين ولا يكون بديلاً له. أتوقع أن يشيع هؤلاء في المستقبل نمطاً من الأخلاق العرفانية، تشبه الى حدّ كبير الأخلاق في الأديان الشرقية.

والفئة الأخرى يمثلها من يغلب على نتاجاتهم الطابع الفكري النظري، وهم من سيميلون تدريجياً الى مزيد من العقلانية وربما العلمانية.

○ **وهل يمكن تقسيم هؤلاء المثقفين بلحاظ مصادرهم الفكرية، فنقـول مثـلا: إن هناك مثقفين استلهموا الفلسفة التحليليـة، وآخريـن تـأثروا بالفلسـفة الوجودية أو الظاهراتية؟**

□ نعم، هذا ايضاً تصنيف دقيق، إلاّ ان النتيجة ستكون نفس ما ذكرته. الميالون إلى الفلسفة التحليلية يحتمل فيهم أن تتضاعف نزعتهم العقلانية، بينما الجانحون الى الفلسفة الوجودية سيميلون في الأغلب الى الأخلاق العرفانية. وعلى كل حال يمكن النظر الى انواع المثقفين من هذه الزاوية أيضاً.

○ **في السنوات الأخيرة يمكن أن نلمس بوضـوح سـيادة الفلسـفة التحليليـة على أذهان المثقفين الدينيين في ايران، كيف تفسرون هذه الظاهرة؟**

□ يمكن أن تكون العلل والعوامل الفردية مؤثرة في هذا المجال، وللعلل والعوامل غير الفردية أيضاً دورها على هذا الصعيد. في إطار العوامل غير الفردية يمكن القول: إن الجنوح الشديد للعقلانية هو أساساً من السمات البارزة لروح العصر، والعقلانية تتجلّى بأجلى صورها في الفلسفة التحليلية. لكن ثمة عوامل فردية أيضاً، فبعض المثقفين لهم ميولهم الذاتية للمنهج التحليلي، ومن الطبيعي أن يشيعوا هذا اللون من الفهم والتصورات في الفضاء الفكري الذي يحيط بهم.

ترسيخ الروح المعنوية

○ **ما الذي يجب القيام به من أجل إفشاء الروح المعنوية في المجتمع؟**

□ أنا من المعتقدين بترتيب الحاجات البشرية. وهذا ما تعلمته من النهضة الثالثة في علم النفس، من أمثال «مزلو» و«راجرز». الإنسان له حاجات أولية، مالم يلبّها لا تظهر لديه الحاجات الثانوية، وهكذا بالنسبة لحاجات الدرجة الثالثة والرابعة.

طبقاً لهذا الرأي أتصور أن إفشاء الروح المعنوية في أوساط المجتمع رهين بتلبية الحاجات الأولية للناس.

الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها على الصعيد النظري هي تشخيص وترتيب الحاجات الانسانية. الإنسان الذي يعوزه الخبز لا يشتري كتاباً.

النقطة الثانية تتمثل في ضرورة الانفتاح على كل المصادر التي يمكن أن توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جداً أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة، ولا يمكن جعلهم معنويين باسلوب واحد؛ لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية. مصادر المعنوية يمكن أن تكون ثلاثة:

الأول: مجموعة الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية المختلفة، والتي يجب النظر إليها من زاوية طلب الحقيقة والأخذ بها.

والثاني: مجموع ماورد في المأثورات العرفانية في العالم، سواء كان هذا عرفان الاديان الشرقية أو عرفان الغرب.

والثالث: مجموعة العلوم والمعارف ذات الصلة بعلم الانسان، كبعض جوانب الفلسفة الوجودية أو علم النفس، لاسيما نهضته الثالثة.

النقطة الأخرى هي ضرورة أن نوضّح للمخاطبين الفروق بين العوامل المنطقية والعوامل النفسية. الوعي بهذه الفوارق من الخطوات المهمة على صعيد إشاعة المعنوية؛ لأن جانباً ملحوظاً من نفور الناس من الدين يعود لاسباب نفسية، فلو استطعنا التدليل على أن العوامل النفسية غير عقلانية أي أنها غير مبرهنة، عندها سيحافظ الناس على معنوياتهم حتى في ظروف الاضراب والتوتر النفسي التي لا تضيّق المجال على المعنويات.

في العالم ثمة عبارات وحالات، يؤدي الايمان بها الى تغيير وجه الحياة. القرآن مثلاً يقول: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾، والإمام علي(ع) يؤكد: أنه لا سبيل في الحياة خيرٌ من طلب الحق، أو عندما يقول النبي عيسى(ع): إنك مغبون إذا قايضت روحك بكل العالم، أو حينما يقول سقراط: «إعرف نفسك» أو «الحياة غير المجرَّبة غير جديرة بالعيش» أو العبارة الواردة في «بهغودغيتا»: «الفعل بدون التمنّي». هذه العبارات وما شاكلها حينما تترسخ في نفس الانسان تغيّر من طبيعته. في كل أديان ومذاهب العالم بلا استثناء

لاحظت تعليماً يسمّيه البعض «القاعدة الذهبية» مفاده: حب لأخيك ما تحب لنفسك. جميل جداً أن تُجمعَ هذه العبارات في كتيّب صغير.

مشتركات ذوي النزعات المعنوية

○ أشرتم في بعض احاديثكم الى ضرورة أن تترتب النزعة المعنوية في مقدمة الأولويات الكلامية، ثم تليها الاهتمامات الخاصة بتكريس النزعات المعنوية المتبلورة في دين معين، ومن ثم التركيز على مذهب معين داخل إطار ذلك الدين، وذلك باعتبار أن حكم المنطق يقتضي البدء من الكلي؛ ليتدرج بعد الفراغ من كل مرحلة عامة الى الأخص منها، ثم الأخص منها. وكان رأيكم أن النزعة المعنوية العامة مشتركة بين جميع ذوي الميول الدينية في العالم، مهما اختلفوا في التفاصيل والتعيّنات الدينية والمذهبية. ما هي القواسم المشتركة بين ذوي النزعات المعنوية في العالم؟

□ في البدء لابد من التأكيد أن هذه النواحي المعنوية المهددة من قبل الماديين تتوزع بشكل عام الى «معنويات فلسفية» وأخرى «اخلاقية».

ويمكن تلخيص القواسم المعنوية المشتركة فلسفية كانت أو اخلاقية بالنقاط التالية:

١ـ وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة:

كل اصحاب الاتجاهات المعنوية في العالم يؤمنون بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة أو ما نسميه بعالم الجسم والجسمانيات، أو عالم المادة والحس. أما الخصائص الدقيقة لذلك العالم الآخر، فهي من مواطن الاختلاف بين أصحاب النزعات المعنوية، فالدين البوذي ينظر لذلك العالم بشكل خاص، والاسلام له نظرته المختلفة، وكل دين له تصوراته الخاصة عن العالم الآخر بشكل متفاوت عن تصورات الأديان الأخرى، بيد أنهم جميعاً يؤمنون بوجوده وكينونته. البعض يعتبره موجوداً معيناً، وآخرون يرونه قوة خاصة، وغيرهم يطرحونه على أنه حوادث

ومشاريع. والبعض يراه جوهراً، والبعض الآخر لا يرى له تعيّناً أساساً. ولكن المبدأ الذي يجمع عليه كل «المعنويين» هو الايمان بأن عالم الوجود لا ينحصر بالعالم الذي يحيطنا.

٢ـ هدفية الوجود:

كل المعنويين يرون لعالم الوجود هدفاً يسير نحوه، أي أنه ليس عالماً متسكعاً، وإنما يتجه اتجاهاً خاصاً لا يحيد عنه.

٣ـ أخلاقية عالم الوجود:

كل أصحاب المبادئ المعنوية يرون نظام العالم نظاماً أخلاقياً، وهذه نقطة مهمة جداً، فالوجود ليس محايداً يتساوى بالنسبة له أن أصدق في لهجتي أو أكذب، بل هو واعٍ تمام الوعي بالخصال الأخلاقية التي تتسم بها أفعالنا، وله ردود فعله إزاء أفعالنا وأهميتها الأخلاقية، فحينما نقول: إن نظام العالم نظام أخلاقي نقصد بذلك أنه يفهم الحسن والقبح الأخلاقيين، ويبدي ردود فعل تتناسب والقيمة الأخلاقية للأفعال. العبارات التي أتفوّه بها الآن يفهمها نظام الوجود، فيما لو كانت إصلاح ذات البين أو إفساد ذات البين، أو كانت كذباً أو صدقاً، أو كانت خيانةً أو خدمة. وليس هذا وحسب، بل إن له جزاءه عليها وردود فعله إزاءها، إنه ليس أعمى ولا أصمّ حيال القيم الاخلاقية.

وطبعاً تختلف الأديان في طبيعة وآلية ردود الفعل هذه، بعض الأديان يعتبرونها جزاءً دنيوياً، وبعضها يذهب الى الجزاء الأخروي، بعضها يرى ردود الافعال على صورة معاد وثواب وعقاب، البعض يرى المسألة مسألة تعاقد، والبعض يعتقد أنها ذات طابع تكويني لا تعاقدي. فريق يؤمن بتجسم الأعمال، وفريق يؤمن بصيغ أخرى، المهم أن الجميع يؤمن أن الإنسان ينال جزاءه ثواباً أو عقاباً بشكل من الاشكال على أعماله وسلوكه. هذه نقطة مشتركة مهمة بين جميع الاديان في العالم، وبين جميع ذوي النزعة المعنوية.

٤ـ تحكم الانسان في مصيره:

الأمر الآخر الذي يشترك فيه معنويو العالم هو أن الانسان (بمعنى فرد الانسان، نوع الانسان) ذو سيادة على مصيره، أي أنه قادر على التحكم في مصيره وتغييره. وهنا أيضاً توجد صور أخرى لهذه السيادة والتحكّم في المصير، بيد أن الجميع يذهبون على كل حال الى مسؤولية الانسان عمّا يفعل، فكل ما يصيبني هو من فعل يدي، وقد يكون من فعلي مباشرة أو بشكل غير مباشر. المهم أنني لست ألعوبة بيد قوة أخرى تتلاعب بمصيري كيفما شاءت. وحتى لو كنت مرتبطاً طويلاً بإرادات أخرى، لكنني أنا الذي أباشر الأعمال وأستطيع أن لا أباشرها، فأنا مسؤول عنها على كل حال، وبإمكاني تحديد مصيري وتغييره، وهذا باللغة الفلسفية معناه أن الانسان مختار ومسؤول ويستحق الثواب والعقاب.

٥ـ حياة الانسان غير مقتصرة على الحياة الدنيا:

جميع المعنويين في العالم يرون أن حياة الانسان غير مقتصرة على هذه الحياة الدنيا، لكنهم أيضاً يختلفون حول طبيعة الحياة الأخرى.

٦ـ تقديم إصلاح الفرد على إصلاح المجتمع:

كل اتباع الديانات والمذاهب المعنوية يعتقدون أن المجتمع لا يقبل الإصلاح إلاّ بعد إصلاح الفرد، وعليه فإن الفرد في مقام الصلاح هو في مقام الإصلاح، في نفس الوقت، أي أن الإنسان الصالح يكون بصلاحه مُصلِحاً، بل إن الاصلاح الواقعي ينبع من كون الإنسان صالحاً.

هذه بعض المبادئ التي إذا آمن بها الانسان أوجدت لديه روحاً ومعنويات خاصة أسميها «الروح المعنوية»، وهي الروح التي تخلقها هذه المعتقدات والمتبنيات، ولا تتمخض بالضرورة عن أداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو باقي العبادات الظاهرية.

○ ما هي خصوصيات هذه «الروح المعنوية» التي توجدها المعتقدات المشتركة بين جل أصحاب التوجهات المعنوية في العالم؟

☐ أعتقد أن هذه الروح تمنح الانسان ثلاث خصائص عامة، أتصوّر أنها أهم مميّزات الشخصية المعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي:

أولا: الطمأنينة والسكون.

وثانيا: البهجة.

وثالثا: التفاؤل والأمل.

أما كيف تؤدي المعنويات العامة الى هذه الخصائص الروحية الثلاث؟ فهذا ما بحثته في موضوع آخر، ولا أرى حاجة لذكره هنا.

محاور وأولويات البحث الكلامي

○ ما هي أهم المحاور التي تواجه المهتمين بالقضايا الكلامية اليوم في نشاطهم، وأية القضايا يُحبّذ أن يولوها الأولوية في نسقهم الكلامي؟

☐ ثمة عدد من المحاور والقضايا أعتقد أن علينا أخذها بنظر الاعتبار في منحانا الكلامي:

١ـ العقيدة مقدمة للأخلاق والتجربة المعنوية:

النقطة التي أود إثارتها هي التأثير الحاسم «للعقائد» في «الحياة الأخلاقية» و«التجارب المعنوية» للانسان، فمن المهم جداً ما أؤمن به من عقائد ومتبنّيات. والأهمية هنا تنبع من تأثيرات العقيدة في حياتي الاخلاقية، وأيضاً مما تسببه لي من تجارب معنوية، لذلك من أراد العيش عيشة أخلاقية، أو أراد مواصلة حياته الأخلاقية، فإنه بحاجة الى جملة من المعتقدات الماورائية الفلسفية، وبهذا أرى ضرورة التركيز على البُعد العقيدي بصفته مقدمة لذينكم البعدين. ومعنى الاهتمام هو أن لا نفهم البعد العقيدي كونه مستقلاً، بل نعتبره مقدمة نقفز منها للاخلاق والتجارب المعنوية. وعلينا الخوض في البعد العقيدي بمقدار ما يخدمنا في البعدين المذكورين.

في الوقت الحاضر نلاحظ تجاهلاً خطيراً لهذه الحقيقة، فرجال الدين

يتحسسون من معتقدات الناس دون النتائج والغايات المرجوّة لهذه المعتقدات، إذا علموا أن فلاناً صحيح الاعتقاد رضوا بذلك، ولم يزعجهم أنه يكذب مثلاً. الواقع أن اهتمامات رجال الدين عندنا (ولكل قاعدة استثناء) هي أن يعتقد الناس نظرياً وألّا يحيدوا عن المتبنيات النظرية، بينما لا يبدون نفس المستوى من الاهتمام بألّا يظلم الناس بعضهم بعضاً، ولا يكذبوا على بعضهم. ولهذا نرى نتائج عكسية تماماً، فالذي يناضل لإنقاذ الاسلام، ويطلق تياراً سياسياً لهذا الغرض، نراه على استعداد أحياناً لسحق قيم الاسلام من أجل تكريس ما يراه منقذاً للاسلام! وبهذا يضحّي بذي المقدمة من أجل إنقاذ المقدمة. ولا يلاحظ أن كل تلك العقائد الماورائية مرادة للحياة الخلقية، غيّر عقيدة الناس أحياناً باسم الاسلام، بل إنه يتلف ثمار العقيدة، ويشيع فضاء لاأخلاقياً، العقيدة الاسلامية منه بريئة.

٢ـ أهمية التجارب المعنوية:

القضية الأخرى التي يجب أن لا تغيب عن أذهاننا هي أن جميع هذه الأمور مقدمة لاكتساب التجارب المعنوية. لقد نسينا التجارب المعنوية اليوم، بل ليس هناك تجارب معنوية، باستثناء أشخاص معينين يتمتعون بهذه التجارب لسايكولوجيتهم الخاصة.

إن رجال الدين عندنا لا يهتمون بأن يكتسب الناس تجارب معنوية، أي أنهم لم يهتموا بحقيقة «**من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى**».

إن التجارب المعنوية هي الغاية القصوى من الحركة التكاملية للانسان، أي تلك الحالة التي حدّثنا عنها متصوفتنا وعرفاؤنا، وهو ما تفتقر إليه حوزاتنا العلمية. هذا باستثناء الشواذ الذين قد يُطردون من حيّز رجال الدين بسبب اهتماماتهم هذه.

٣ـ تأثير الظروف الاجتماعية في التكامل المعنوي للافراد:

لا يمكن حل المشكلات المعنوية التي يعاني منها الأفراد بشكل نظري دائماً، فهناك ظروف خارجية واجتماعية قد تبطل مفعول تعاليمنا وضخّنا النظري. بعبارة

اخرى، هناك مبحث اسمه «اللطف» يقال فيه: إن الله إذا أصدر أوامره ونواهيه، فلابد أن يوفر الأرضية الحياتية التي تدفع الانسان الى طاعة هذه الأوامر اكثر من دفعها له صوب العصيان. مثل هذه الفكرة موجودة أيضاً في الديانتين المسيحية واليهودية.

إذاً ينبغي الاهتمام بالظروف الخارجية التي تلعب دوراً أساسياً في تكوين معتقدات وأخلاقيات الفرد، وإلاّ ذهبت التعليمات النظرية أدراج الرياح ولم تؤت أكلها.

٤- ضرورة أن تكون الحياة المعنوية غير باهضة:

من النقاط الأخرى التي يقل الاهتمام بها، أننا إذا أردنا لأفراد مجتمعنا ولشبابنا أن يعيشوا حياةً معنويةً دينية، لا يكفي أن نرتّب لهم دائماً دروساً في العقيدة والايديولوجيا والاخلاق، ونقصفهم بالاعلام الاذاعي والتلفزيوني، فمن الشروط الطبيعية لتحولهم الى الحياة المعنوية أن تكون هذه الحياة اقتصادية نافعة، غير باهضة التكاليف من الناحية الاجتماعية.

وأؤكد هنا أن قصدي من «اقتصادية الحياة المعنوية» هو اقتصاديتها وعدم بهضها من الناحية الاجتماعية، لا بالاعتبارات المالية والمادية، بمعنى أن أحوال المجتمع وواقعه ينبغي أن لا تخلق متاعب لا تطاق للفرد إذا أراد التحول الى الحياة المعنوية الدينية والاستمرار عليها. كمثال؛ يستطيع كل واحد منا أن يسوق الأدلة بأنواعها على قبح أخذ الرشوة وإعطائها، لكن الأهم من ذلك أن يكون نسيجنا الاجتماعي بحيث يستطيع معه الانسان تمشية أموره وقضاء حاجاته بدون أخذ الرشوة وإعطائها، أريد التأكيد على هذه النقطة؛ لأنني أعتقد أن نفور الشباب عادةً ما يكون بسبب الممارسات التي يرونها أمامهم لا بسبب صحة أو خطأ المعطيات النظرية. إن ما يشدهم الى الدين هو أخلاقية الحياة العملية، ومساعدتها على الالتزام الخلقي، وبعبارة موجزة يجب أن تكون بنية المجتمع وطبيعته بالشكل الذي يجعل الالتزام الخلقي ممكناً غير باهض الثمن.

في الوقت الحاضر لا يمكن اعتبار الحياة المعنوية في مجتمعاتنا حياة

«اقتصادية». فإذا أردنا الالتزام بموازين الحياة المعنوية والخلقية قد تتعرقل حتى أبسط حاجاتنا الأولية، ناهيك عن الحاجات الثانوية والكمالية.

٥ـ الاعلام والبنية الاجتماعية:

من النقطة السابقة نخلص الى أن دور الاعلام والطرح النظري ضئيل التأثير جداً، مقارنة بما يلعبه الواقع الاجتماعي والممارسات العملية في شد الناس الى الدين أو تنفيرهم منه. لقد قلت كراراً: إن الضجيج المثار حول هذا المثقف أو ذاك لإصداره الكتاب الفلاني أو الدراسة الفلانية لا مسوّغ له على الإطلاق؛ لأن هذا الكتاب لا يلعب في اعتقادي دوراً رئيسياً في خلق الظواهر اللادينية التي نتبرّم منها ونريد تغييرها، لنرى كم شخصاً قرأوا هذا الكتاب؟ ثم نأتي الى هذه النسبة الضئيلة جداً جداً من القراء لنرى كم منهم فهم الكتاب؟ والذين فهموه كم منهم يوافقون طروحاته؟ وبالتالي هل كل ما يحيطنا من مفاسد هو حصاد كتابات فلان من المثقفين، الذي لا يؤثر على واحد من عشرة آلاف؟ كلا طبعاً، إنما السبب هو أننا خلقنا أجواءً تدفع الناس للمعصية، حتى بين جدران مطابخهم، أي أننا نحن الذين نبعد الأفراد عن الدين بأعمالنا، لا ذلك المثقف بدراساته النظرية التخصصية، التي لا يقرؤها إلاّ القلة، ولا يفهمها إلاّ الأقل. لذلك على مؤسساتنا الاعلامية أن تلاحظ هذه المسألة، فحينما يحثّنا المجتمع بكل قوّة وجبروت على أن نكذب ونرائي، لن تكون ثمة فائدة من تطبيل مؤسساتنا الاعلامية ضد الكذب ليل نهار.

أروي لكم مثالاً حصل لأحد أقربائي، وكان طالباً في الثانوية. أراد هذا الشاب الالتحاق بإحدى الثانويات الممتازة ذات الطابع الديني، ونجح في الامتحان الأول، ثم جاء الدور للقاء به مباشرة. عائلة هذا الشباب ليست من النمط المتدين، إلاّ أن والدته كانت راغبة جداً أن يلتحق ابنها بمدرسة دينية؛ ليعيش حياةً معنوية دينية ملتزمة. في اللقاء سألوه: في أوساطكم العائلية هل تتحجّب النساء من الرجال غير المحارم؟ نقل لي هذا الشاب أنه فكّر مع نفسه إذا أجابهم بالإيجاب فقد كذب، وارتكب عملاً قبيحاً؛ لذلك أجابهم بالحقيقة وأخبرهم أن النساء في أوساطهم

العائلية لا تتحجّب من الرجال. وهذا ما جعله لا يُقبَل في تلك المدرسة.

ولنا أن نفكّر فيما يعتمل داخل هذا الشاب. إنه يقول لك مهما كان جوابي فإن الواقع في عائلتنا لن يتغيّر، لذلك يتبيّن لي أن هؤلاء لا شأن لهم بالواقع، وكأن لسان حالهم: حتى لو كان الواقع عندكم سيّئاً، لكننا نقبلك إذا كنت من أهل الرياء والنفاق. أما إذا كان واقعكم سيئاً وكنت صادقاً فلن نقبلك. هذا معناه نبذ الواقع الذي سيبقى على حاله إذا اعترفت به أو تنكرّت له، وبالتالي يكون الصدق أسوأ من الرياء والنفاق. لو كان هذا الشاب قد كذب عليهم لقبلوه في مدرستهم مع أن الواقع لم يختلف شيئاً.

مجتمعنا اليوم مصاب بهذا الداء إصابة خطيرة. المجتمع الذي تكون فيه الحياة الاخلاقية باهضة التكاليف هو المجتمع الذي يسوده بدل اللطف المقرِّب لطف مبعِّد، والنتيجة التي نخلص إليها من هذا هي أن الإعلام والتنظير له مداه المحدود، وحدود الإعلام في رأيي هي العمل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي، وهذا النسيج الاجتماعي هو في الغالب من صنع الحكومات، لذلك ينبغي أن يوجّه جزء من الإعلام صوب هذا النسيج الاجتماعي.

٦ـ التسييس والمشكلات الثقافية:

مسألة أخرى يمكن الاشارة إليها هي أننا مسيّسون أكثر من اللازم. وأنا أستعمل التسيّس بمعنى خاص؛ لأنه قد يحمل معاني أخرى. أنا أطلق صفة المُسيّس على الشخص الذي يرى أن المشكلة الوحيدة لكل مجتمع أو أهم مشكلة للمجتمع أو المشكلة الأم للمجتمع هي النظام السياسي الحاكم في ذلك المجتمع. ومعنى هذا أننا إذا أردنا تغيير أوضاع المجتمع فما علينا إلاّ تغيير نظام الحكم وجعله مثالياً صالحاً. ومعناه أيضاً أننا إذا شاهدنا في المجتمع مفاسد معينة علينا التوجّه للنظام الحاكم ومطالبته بالإصلاح، فإن لم يفعل كان لابد من إسقاطه؛ لتغيير الوضع الاجتماعي السائد. هذا ما أسمّيه تسيّساً.

أتصوّر أن أهم مشكلاتنا هي المشكلة الثقافية. حينما تتفشى المشكلات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، حتى لو تبدّل النظام الحاكم مئة مرة، فإن

النظام الجديد سيصطبغ عاجلاً أم آجلاً بلون النظام السابق المغضوب عليه. أي أن أساس مشكلاتنا هو ثقافتنا، وبتعبير آخر كل معضلاتنا السياسية معلولة لجملة معضلات ثقافية.

٧- الغموض في نوع الاسلام الذي ندعو إليه:

آخر نقطة أود الاشارة إليها هي أننا لا نستطيع أن نكون برمائيين ثقافياً. فإما أن نكون تقليديين أو حداثويين. هل تعلم ما هي النتائج التي تتمخض عنها البرمائية الثقافية؟ نتيجتها الحرمان من بركات البر، والحرمان من بركات البحر، في آنٍ واحد، وتحمل كل أعباء هذه الحياة وتلك.

علينا الإفصاح عن واقعنا هل نحن تقليديون أم حداثيون أم من اتباع ما بعد الحداثة؟ وهذا ما لا يمكن الاجابة عنه بعبارات غامضة. ينبغي أن تكون مواقفنا واضحة جداً. في مناسبة سابقة ذكرت أن علينا تحديد نوع الاسلام الذي نريد تبليغه، فهناك الاسلام التقليدي، وهناك الاسلام الأصولي، وهناك الاسلام الحداثي. وعدم التحديد من مصاديق تلك الحياة البرمائية التي أشرت إليها. إننا اليوم لا ندري هل نعيش الاسلام الأصولي Fundamentalist، أم الاسلام الحداثي، أم الاسلام التقليدي أي الاسلام الذي يطرحه التقليديون Tradionlist؟ الكثيرون يعارضون الاسلام الأصولي. إذا طالعتم أعمال مفكرين مثل رينه غنون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithgof Schuon) وغي ايتون (Gai Eaton) وحسين نصر، ومارتين لينغز (Martin Lings) وتيتوس بورك هارد (Titus Burkhardt) مع أنهم جميعاً إسلاميون إلاّ انهم يعارضون وضعنا السائد؛ لأنهم تقليديون بينما الإسلام لدينا إسلام أصولي. طبعاً إذا سألتم ما هو الاسلام الذي تعمل به الحكومة الايرانية اليوم؟ أستطيع القول فقط: إنه ليس إسلاماً تقليدياً، وهو خلافاً لما يشاع، خليط من الإسلام الحداثي والأصولي، وليس اسلاماً تقليدياً، على رغم ما يذاع من أنه اسلام تقليدي.

النزاعات الثقافية والتباس المفاهيم

○ ثمة نزاعات ثقافية قد تأخذ صيغاً تخريبية بعض الأحيان، ألا تعتقد أن هذه التعددية في المفاهيم الدينية تتمخض بطبيعتها عن مثل هذه النزاعات؟ ما هي أهم الأسباب المؤدية الى صراعات ثقافية ودينية محتدمة؟

□ أعتقد أن الكثير من النزاعات الواقعة بين الجماعات المختلفة لا ترجع الى تعددية المفاهيم، بقدر ما تعود الى غموض هذه المفاهيم، وعدم وجود قدرة أو إرادة لإيضاحها. أكبر خدمة ثقافية يمكن تقديمها هي التفكير الواضح، وبيان الأفكار بجلاء للآخرين، ففي كثير من الأحيان لا يقف سوء النية وراء تبنّي الافكار أو رفضها، وإنما القضية قضية أننا لا نفهم بعضنا. وأول شروط الفهم هو الوضوح في الكلام، والوضوح في التفكير. إننا نتعاطى الألفاظ والمفاهيم في أجواء مضبّبة جداً، ولا نكاد نفهم بعضنا؛ لعدم قدرتنا وربما لعدم إرادتنا أن نكون واضحين، لذلك ينبغي أن نحدد مواقفنا الثقافية بكل وضوح؛ ولأجل ذلك لابد من تعيين حدود وثغور المفاهيم التي نتعاطاها. وإذا حصل هذا سنفهم ما هو معنى «المجتمع المدني» مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم «الحرية» و«العدالة» و«الأخوّة» و«المشاركة الشعبية» وباقي المقولات الفكرية.

○ لو افترضنا أن كل باحث حدّد مراده بدقة من المفاهيم الأساسية التي يطرحها، فهل يعني هذا أن جميع الباحثين سيكونون متفقين على معنى واحد للمفهوم الواحد؟ وهل سيحل الاختلافات أن يكون الجميع صريحين في تبيان مقصودهم من المفهوم الكذائي الذي يتدارسونه؟ ألا يحتمل أن يعمّق هذا من خلافاتهم باعتبار أن لكل واحد منهم تعريفه المختلف للمفهوم؟

□ لنقرأ مجموع ما كتب عن الحرية، ودلّني على دراسة حدد فيها كاتبها مراده من الحرية وعيّن فيها حدود وثغور الحرية كما يفهمها، فيقول: انني في كتابي هذا أو

في كلمتي هذه حينما أقول حرية أقصد بها كيت وكيت. كثيراً ما نتهم فلاناً وعلاناً بأنه ضد الحرية، ولو تحددت التعاريف بوضوح قد يتجلّى أن موافقينا هم في الواقع معارضون لنا، ومن كنا نتصوّرهم معارضين هم على نفس آرائنا. إذا تحددت الحدود سنعلم كم نحن متعارضون وكم نحن متحالفون. ومن المؤسف حقاً أن لا نجد تحديداً للمقاصد في الكتابات الفكرية، والوضع أسوأ في أدبياتنا السياسية.

ما هو المراد من كلمة «مقدس»؟ كثيراً ما يستعملون هذه الكلمة ولا من أحد يحدد معناها بالضبط. على الإنسان تعريف المفاهيم المفتاحية في خطابه. كنت أناظر أحد المثقفين فسألني سؤالاً يتصل بالقداسة. قلتُ له: ينبغي أن نعلم أولاً ما هو معنى القداسة؟ بعدها اتصل بي شخص، وقال لي: انني لم أجب عن سؤال مناظري، ولكن هل اتضح لنا حقاً معنى القداسة حتى نستطيع الاجابة والنقاش، والمعارضة أو الوفاق؟ إننا نتحاور ونتساجل في اجواء غائمة مُضبّبة تمنعنا أن نفهم ماذا نفعل وما نقول، فإذا انجلت الغبرة قد نجد أن الذي كسرنا فكّه بقبضتنا كان صديقنا، ولم ننل من خصمنا قيد أنملة.

قد يُقال: إنه لا يوجد مفهوم له تعريف واحد لدى جميع الباحثين، فكل إنسان يعرّفه بشكل من الأشكال، ولكل تعريفٍ عيوبه ونواقصه، ولا مناص من التأقلم مع هذا الوضع لأنه لا يمكن أن يتغيّر. أريد القول: إنه رغم هذه الخلافات فهناك على كل حال حدّ وسط نتفق عليه. هناك مفاهيم قابلة للتعريف، وهناك مفاهيم لا تقبل التعريف، لكن هذا لا يعني أن كل ما لا يقبل التعريف يجب تعاطيه بغموض ولبس، بإمكاننا على الأقل تحديد مرادنا منه، فيقول الكاتب: إنني أقصد بمفردة «الدين» في كتابي هذا كذا وكذا، وأينما صادف القارئ كلمة «دين» في هذا الكتاب ليفهم منها هذا المعنى، فإذا أردتم نقد كتابي اعلموا أن هذا هو ما أقوله.

يجب أن لا نتذرع بعدم إمكانية التعريف لتعاطي المفاهيم في أجواء حالكة لا نفهم فيها شيئاً. إذا كانت المفاهيم غير قابلة للتعريف، فيمكن على أدنى التقادير تعيين مرادنا منها. إن لم نفصح عن مرادنا التبست علينا الأمور، واصبح المجتمع المدني الذي يطرحه رئيس الجمهورية محمد خاتمي مثلاً ـ وأنا بصدق ممن يحترمون السيد خاتمي ـ أصبح فجأةً مجتمع المدينة المنورة، فإذا كان هذا هو معنى المجتمع

المدني لم تكن بنا حاجة لكل هذه النقاشات والطروحات حوله، لأن مجتمع المدينة المنورة غير بعيد عن المجتمع الولائي.

الدين والنزعة المعنوية

○ **في تركيزكم على الأبعاد المعنوية العامة دون الانماط الدينية الخاصة، هل لاحظتم أن تبلور هذه الروح المعنوية لا يتم إلا في إطار ديانة معينة لها طقوسها وشعائرها القريبة من متناول الناس، والتي تتفتح وتزدهر في خضمها الروح المعنوية لدى الإنسان، وبدونها تبقى هذه الروح عقيمة أو كبذرة لا تجد التربة الصالحة للنماء؟**

❑ حول هذه المسألة، مسألة كيف يمكن أن تكون المعنوية بلا دين، ولابد أن تتجسد المعنوية في دين معين، هناك نقطتان:

الأولى: هي أنكم حينما تريدون سرد مبادئ العقيدة، تبدأون بإثبات وجود الله، حتى لو كان مخاطبكم ممن لم يشارك بعد في مراسيم عاشوراء. إذاً أول ما نبدأ بمناقشته وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله، ثم العدل الإلهي، ثم النبوة، ثم النبوة العامة فالخاصة، بعدها المعاد، ثم الامامة، و... الخ. حينما نريد إثبات هذه المبادئ نراجع أصول أصحاب النزعات المعنوية في العالم لنثبتها، فهل نبرهن على المعاد بعاشوراء، حتى نطالب بالمشاركة في مراسيمها لمن يريد الايمان بالمعاد؟!

إذاً يمكن القول: إنني قبل أن أهتم بإثبات النبوة الخاصة أهتم بإثبات أخلاقية النظام الكوني، وأنَّ للعالم هدفاً يتوخّاه، وللحياة معانيها. نعم أنا لا أنكر أن للأديان بعدها العاطفي المتمثل بهذا البكاء على الامام الحسين(ع) مثلاً، لكنني أؤكد أننا كما نريد إثبات أصول ديننا في أجواء عقلية يجب أن نهتم بإثبات الأصول المعنوية، أي نهتم أولاً بأن يكون مخاطبونا معنويين، ثم يكونوا مسلمين، ثم يكونوا شيعة، ثم شيعة اثني عشرية.

الثانية: تتعلق بالقول: إن الشعائر الدينية والمذهبية قريبة من الناس، وبإمكانهم ملامستها والمشاركة فيها. انا لا أدعو إلى فصل الشباب عن تشيعهم، لكنني أقول:

إن الكثير من أبنائنا اليوم شيعة اثنا عشرية بالاسم والوثائق الرسمية فقط، ولولا هذه الوثائق لما كان لهم أي شبه بالشيعة ولا بالمسلمين ولا حتى بالانسان المعنوي. الذي أراه أن هؤلاء ابتعدوا عن الأجواء الدينية، والسؤال: كيف يمكن إعادتهم الى هذه الأجواء؟ الجواب: ينبغي إعادتهم في ثلاث مراحل رئيسية متتابعة، فلا يمكننا القول لمن لا يؤمن بوجود الله، تعال لنبكي في مراسم عاشوراء! هذا لا يُسمّى مراسم قريبة أو ديناً قريباً من الناس، لأن قربه ظاهري فقط.

ما هو المعنى الذي تقصدونه من القرب؟ هل معناه أن مجالس العزاء قريبة من بيوتنا ونستطيع أن نتمشّى إليها؟ هذا لا يسمّى قرباً، وإنما القرب الذهني والروحي هو المهم. هل شبابنا اليوم قريبون من عاشوراء حقاً؟ أبداً إنهم بعيدون عنها بفواصل كبيرة. لا أعتقد أنني أجانب الواقع إذا قلت: إننا وخصوصاً خلال السنوات الأخيرة ابتعدنا كثيراً عن الروح المعنوية، بشكل لا يلاحظ حتى في بعض البلاد الغربية، ولهذه الظاهرة طبعاً أسبابها، ولكنها موجودة ومعاشة على كل حال، شبابنا اليوم بعيدون عن المسجد. والذي أقوله: إن تقريبهم يجب أن يتم خطوة خطوة وبتدرّج في الاتجاه الصحيح لا بالاتجاه المعاكس. أي يجب أن لا ننفخ البوق من فتحته الكبيرة كما يقول المثل. الانسان أو الشباب بحاجة الى المعنويات قبل حاجتهم الى الدين الاسلامي، وهم بحاجة الى الدين الاسلامي قبل حاجتهم لفرع من فروع الدين الاسلامي.

أنا بالتالي معلم، وعلى اتصال بالطلبة الجامعيين في مستويات الدكتوراه والماجستير والليسانس، وأشاهد عن كثب أن طالب الليسانس الذي لا يزيد عمره عن ١٩ عاماً، حتى طالب الدكتوراه الذي قد يبلغ الاربعين أو اكثر أو حتى يكبرني في السن، حينما يفتح لي مكنون قلبه ويحدّثني بأسراره (لوثوقه من أنني لن أتكلم بها في مكانٍ ما) أعلم أن واقع هؤلاء الأشخاص أسوأ بكثير مما يتصوره البعض. يعلم الله أن الوضع أسوأ بكثير مما نتصور ونراه من ظاهر الأفراد. إنهم يشككون في أمور لا يخطر ببالنا أن أحداً يشكك فيها. وهذا يدل أنهم بعيدون عن الدين، ولكنه بعد ذهني وليس بعداً مكانياً. وبالتالي فإن عاشوراء ليست قريبةً منّا، وإنما هناك رياء ونفاق وازدواجية وإكراه أحياناً على ممارسة بعض الشعائر والعبادات، ولو رفع

هذا الإكراه والتضييق لظهر الناس على واقعهم، ولرأينا كم منهم يأتي هذه العبادات حقاً، وكم منهم كان يأتيها عن غير إيمان ولمجرد الخوف أو مداراة مصالحه الخاصة. هناك من الموظفين من يصلّي الظهر والعصر في دائرته؛ لأنها تنفعه في البقاء في موقعه أو ترقيته، ثم يعود الى البيت فلا يصلّي المغرب والعشاء؛ لأنه غير مؤمن بها أساساً ولا محذور في تركها.

جوهر وصدف الدين

○ **من الثنائيات المطروحة في المسائل الكلامية الجديدة ثنائية جوهر الدين وصدف الدين. ما هي العناصر الدينية المحسوبة على جوهر الدين، وما هي العناصر التي تصنّف على صدف الدين؟ وبعبارة أخرى ما هو ملاك تشخيص هذين البعدين عن بعضهما؟ والسؤال الآخر على أي الأمرين يجب أن ينصب الاهتمام في الانتاج الفكري والتبليغ الديني، على جوهر الدين أم صدفه؟**

❑ السؤال الثاني اسهل من الأول، لذلك اسمحوا لي أن أقدّمه في الإجابة على الأول الذي أعتقد أنه بالغ التعقيد. حول قضية جوهر وصدف الدين، أو لباب وقشور الدين، أو بتعبير آخر حجاب ولباب الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، هناك إفراط وتفريط نلاحظه في تاريخ ثقافتنا الاسلامية، البعض أفرط والبعض فرّط. وأعتقد أن المفرِطين والمفرّطين كانوا من الصوفية والفقهاء. الفقهاء ظنّوا أن الصدف هو الجوهر، ولم يتوقفوا عند الحدود الواقعية للصدف. فهم بالغوا في الاهتمام بالمناسك والشعائر والأفعال العبادية، وكأنها هي ذاتها هدف وغاية قصوى، ناسين أو متناسين أنها وسيلة لهدف آخر، وهذا عدم توازن وقع فيه الفقهاء. طبعاً قد يُقال: إن ما من فقيه قال بصراحة إننا لا نهتم إلاّ بظاهر العبادات وشكلها. صحيح أن الفقهاء لا يصرحون بهذا، ولكنهم حينما يكرسون جل طاقتهم على هذه الظواهر يركّزون عملياً عليها ولا يبدون اهتماماً بما سواها ولا بمحتواها، فهذا خلط بين صدف الدين وجوهره.

من جهة أخرى نلاحظ أعداداً لا بأس بها من الصوفية قالوا بإمكانية بلوغ جوهر الدين بدون الصدف، واستشهدوا بـ ﴿**إلاّ من أتى الله بقلب سليم**﴾...، واستنتجوا أن الدين من ألفه الى يائه هو القلب السليم. وهذا زلل وقع فيه الصوفية، فمن دون الصدف في مقام العمل يتعذّر بلوغ بعض الأجزاء من جوهر الدين.

إذاً فالصدف وسيلة لابد منها. إنني أؤكد على كونها «وسيلة» بالرغم مما يقوله الفقهاء، وأؤكد على «لابد منها» بالرغم مما يذهب إليه الصوفية. طبعاً هذا الكلام يختص بجزء من جوهر الدين يكون الصدف بالنسبة له وسيلة لابد منها.

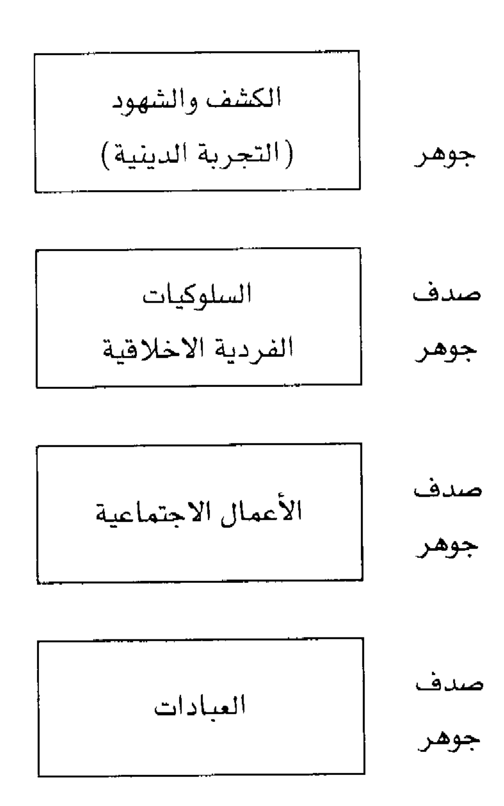
أما حول السؤال الأول الذي أعتبره صعباً جداً، فأرى أن الاستفسار عن ماهية الصدف والجوهر ينقسم بحد ذاته الى سؤالين. الأول: ما هي منهجية الكشف عن جوهر الدين وصدفه؟ والثاني: ما هو مصداق جوهر الدين وصدفه؟ وأتصوّر أنه مهما كانت الإجابة عن هذين السؤالين فإنها لن تكون إجابة قطعية تدحض الاجابات الأخرى نهائياً، فلذلك فإنني سأقدّم إجابتي الخاصة فقط، وأرى أن باب البحث يبقى مفتوحاً على مصراعيه.

منهجية معرفة جوهر وصدف الدين

أفضل نقطة ننطلق منها لمعرفة المنهجية المناسبة لتشخيص جوهر الدين من صدفه هي «الصحة المعنوية» للإنسان، أي تشخيص الحاجات الروحية للإنسان، وأية هذه الحاجات تتحقق عن طريق غير الطريق الديني، وأيها تتحقق عن طريق الدين. أنا اعتبر الحاجات التي تتحقق عن طريق الدين جوهر الدين، وأقول: إن كل ما سوى ذلك وسيلة للوصول الى هذا الهدف. هذه منهجية أعتقد بها شخصياً لمعالجة الإشكالية المطروحة وطبعاً لهذه المنهجية من يعارضها، وإذا دققنا وجدناها منهجية من خارج الدين. البعض يقول: إن المنهجية يجب أن تكون من داخل الدين، أي نابعة من الدين ذاته. المنهجية التي طرحتها لها ميزتان: أولاً: هي منهجية خارجية (من خارج الدين)، وثانياً: هي منهجية تجريبية وليست عقلية.

مصاديق جوهر الدين وصدفه

وحول مصاديق جوهر الدين وصدفه، أرى شخصياً أن العبادات أدنى مستويات الدين، والاعمال العبادية (المناسك والشعائر) تنتهي في الواقع الى سلسلة من «الاعمال الاجتماعية» تحتل رتبة أعلى منها، والاعمال الاجتماعية تفضي بدورها الى جملة من «السلوكيات الفردية الاخلاقية»، والأخلاقيات ترتقي الى «تجارب معنوية» يسميها العرفاء الكشف والشهود. أعتقد أن غاية الدين شهودٌ وكشفٌ هو جوهر الدين الخالص. إنه انفتاح ورؤية لباطن العالم، أو حسب تعبير العرفاء النظر الى ملكوت العالم، إنه نمط من التجربة الدينية والوقوف على حقيقة متسامية.



أعتقد أننا إذا طلبنا قمة الدين وجوهره الخالص، فلن يكون سوى الكشف والشهود الشخصي أو ما يسمى بالتجربة الدينية، فالواصل حقاً الى جوهر الدين هو

صاحب الكشف والشهود. وطبعاً لابد لهذا الشهود من مقوماته الأولية ومدارجه السابقة، وإذا دققنا وجدنا أن هذه المدارج عدة مراحل ومراتب وليست مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون صدفاً خالصاً وشيء آخر يصدق عليه أنه جوهر خالص، كل واحدة من هذه المدارج الأربعة صدف بالنسبة لما بعدها وجوهر بالقياس الى ما دونها.

ولكن كما ذكر ثمة من يعارض هذا الرأي، بيد أنني أعتقد أن الأديان جاءت لتمنح الانسان نوعاً من الشهود والكشف. هذا ما أفهمه من الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث. مثلاً الآية ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾ يمكن فهمها فهماً عرفانياً يرمي الى الكشف والشهود، فالعين في الدين إن لم تبصر باطن العالم كانت عمياء، وإن كانت في الدنيا عمياء كانت في الآخرة عمياء أيضاً.

معطيات الدين

○ المعطيات التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا، وليس بوسع الانسان إنجازها عاجلا تنجم منها بعض الإشكاليات التي قد تخامر بعض الأذهان، وربما اختلفت بشأنها الآراء بين مشرق ومغرب. ماذا يمكنكم أن تدلوا به من إيضاحات أو رأي حول هذه المسألة؟

□ أول ما يخطر على بالي قوله في هذا المضمار هو ضرورة أن نتذكر دائماً أن الدين لم يعدنا تحقيق الجنة على الأرض. من الانحرافات الكبرى في الفكر الاسلامي الاعتقاد أن الدين وعدنا وضمن لنا جنة الفردوس والحياة الكريمة الكاملة على الأرض، وجاء لتحقيق هذا الكمال المطلق والمدينة الفاضلة أو «اليتوبيا» على الأرض في الحياة الدنيا. الواقع أن هذه اليتوبيا أو المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي تجري فيه كل الأمور وفق مراد الانسان، إنما كان وعداً طرحته الأفكار العلمانية في الغرب، فحسب تعبير ماركس بالإمكان وفق شروط معينة توفير الجنة الموعودة للانسان على هذه الأرض في حياته الدنيا، بدل الجنة الأخروية التي وعدت بها الأديان. طرح ماركس وغيره أن بإمكانهم توفير جنّة نقدية معجّلة بدل جنة

الأديان المؤجّلة، وشرعوا بالتنظير لتفاصيل هذه الجنة وكيفية تحقيقها، وكان للنظريات اليسارية طروحاتها على هذا الصعيد، وكذلك النظريات اليمينية. وتصاعدت هذه الضجّة من قبل الايديولوجيات التي أرادت أن تحل محل الدين، وإثر هذا الضجيج الصاخب استُدرج الاسلاميون الى إعطاء وعود بجنة أرضية يضمنها دينهم للناس، وكانت النتيجة أن أقحموا شيئاً على الدين لم يكن قد طرحه أساساً، فلا توجد آية في القرآن ولا رواية في السنة تعد البشرية بتحقيق مجتمع مثالي على الأرض، بل إن هناك الكثيرين وأنا منهم يعتقدون أن خروج آدم وحواء من الجنة يعني فيما يعنيه أن الإنسان يجب أن لا يتوقع الجنّة على الأرض. الواقع أننا نحن الإسلاميين من أجل أن لا نتخلّف عن منافسينا العلمانيين رفعنا مستوى توقعاتنا من الدين، وجعلناه يعطي وعوداً لنا وللبشرية بحياة كريمة متكاملة مطلقة يوفرها لنا في الدنيا.

○ إذاً ما هو نوع المكاسب التي يضمنها الدين للانسان في حياته الدنيا؟

□ من مضار ذلك الإقحام أنه أنسانا ما وعدنا به الدين حقاً ، فالذي قطعه الدين على نفسه هو أن بإمكانه إيجاد جنّة في داخل كل إنسان، هذه الجنة في حقيقتها جنة سماوية لا أرضية، بعبارة أخرى تحقق الجنة بعد الحياة الدنيا هو هذه الجنّة الداخلية. وإذا أردنا طرح الموضوع ببساطة اكثر قلنا: إن الدين لم يأتِ ليقول انني أستطيع صناعة مجتمع خالٍ من السلبيات، لكنه قال: إنني جئت لأدل على منهج يستطيع به الإنسان أن يكون صالحاً حتى وسط المجتمع الفاسد، ويشعر بالبهجة والرضا، رغم كل ما يحيط به من الشدائد الخارجية.

ولو أردنا التمثيل لذلك برمز ديني من أجل إيضاح المطلب، استشهدنا بالبوذيين وهم يتوجهون الى معابدهم، فهم في تلك الحالة يحملون في أيديهم ورود النيلوفر التي ترمز في تصورهم لتفتح الخير وسط الشر، ذلك أن هذه الوردة تنبت عادة في المستنقعات والبيئة القذرة النتنة، إنها تتفتّح هناك أفضل من أي مكان آخر، لذلك يحملونها بأيديهم الى المعابد ليخاطبوا الله؛ يا إلهي انك قادر على إنبات هذا الجمال والعطر الساحر من هذه الوحول والقاذورات، فاجعلني بقدرتك إنساناً خيّراً

صالحاً في هذه الدنيا المليئة بالشر والقبح والمعاصي. هذا ما وعد به الدين.

الدين في الحقيقة يحقق نوعين من المكاسب:

الأول: يوفر للانسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع.

والثاني: أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الاجتماعي.

لا أريد القول: إن جميع أفراد المجتمع إذا تديّنوا وكانوا تقاةً صالحين لن نعيش حياةً أفضل، ولن يتوفر المجتمع الصالح. فأنا أيضاً أؤمن أن جميع البشر إذا سلكوا سبيل الدين بصدق وإخلاص سيتحسّن حال المجتمع بلا شك ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم** بركات ...﴾ هذا صحيح، لكن النقاش في أن مقدمة هذه القضية الشرطية ليست من وعود أي دين من الأديان. الدين طرح قضية شرطية قال فيها: إذا كان الناس كيت وكيت نزلت عليهم بركاتنا، لكنه لم يضمن توفير مثل هذا المجتمع بشكل قطعي.

نشأة علم الكلام وتطوراته الراهنة

حوار مع:

د. عبدالمعطي بيومي

○ كيف يقدم الدكتور عبدالمعطي بيومي نفسه لقراء المجلة؟

□ فيما يتعلق بشخصي الفقير الضعيف عبدالمعطي محمد بيومي، عميد كلية اصول الدين بجامعة الأزهر، وعضو مجمع البحوث الاسلامية لهيئة كبار علماء الأزهر، ورئيس اللجنة العلمية الدائمة لترقية الاساتذة في جامعة الأزهر، وأخيراً عضو مجلس الشعب المصري، ضمن هيئة الرقابة والتشريع، ثم عضو مجلس ادارة الجمعية الفلسفية المصرية التي سكرتيرها الدكتور حسن حنفي، ونحن اعضاء مجلس الادارة.

انا خريج الازهر، أحفظ القرآن منذ السنة الرابعة من العمر، ودخلت الأزهر في جميع مراحله حتى حصلت على الدكتوراه، ثم عملت محرراً اسلامياً في مجلة الوعي الاسلامي الكويتية، ثم رئيساً لتحرير مجلة الازهر، ثم رئيساً لتحرير مجلة منبر الاسلام، ثم عملت مدرساً في كلية اصول الدين، ثم رقّيت الى استاذ مساعد ثم الى استاذ.

رسالتي للدكتوراه كانت عن تجديد الفكر الاسلامي في العصر الحديث، تناولنا فيها فكرة التجديد في حد ذاتها، والحاجة اليها، والصعاب التي امامها، وامكانيات الاسلام من حيث التجديد، يعني طاقة الاسلام وقدرته على التجديد، ثم تناولت

المجددين الشيخ جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده، ودرست في هذا السبيل محمد بن عبدالوهاب، ومحمد بن ادريس السنوسي، ومحمد اقبال، والشيخ محمود شلتوت، والحركات الاسلامية الحديثة، كما درست الحركات التي تدّعي انها حركات تجديدية وليست كذلك، مثل البابية والبهائية والقاديانية، ثم اجريت تقويماً شاملاً لحالة العالم الاسلامي الفكرية وكيفية الخروج منها وتحقيق التجديد. بعد ذلك كتبت الفلسفة الاسلامية من المشرق الى المغرب، الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، ثم كتاب حكمة القرآن في بناء المجتمع، ثم كتاب جذور الفكر المادي أو التيارات المادية في المذاهب والاديان القديمة، ثم الماركسية في مواجهة الدين، لما كانت الماركسية طاغية ومسيطرة على جزء كبير من العالم الاسلامي، ثم الاسلام والتيارات الحديثة، الامام الشافعي ومنهجه والعوامل المؤثرة في هذا المنهج، وعلم الكلام موقعه وتطوره وموقعه من الدراسات الاسلامية المعاصرة، كيف تطور علم الكلام، وحاجتنا الى علم كلام جديد، وكيف يُدرّس علم الكلام، الحلقات التي يجب ان تدرس منه في المراحل قبل الجامعية والمرحلة الجامعية ومرحلة الدراسات العليا، والتطرف والتطرف المضاد في الفكر الاسلامي المعاصر، وايضاً نظرية التطور وموقعها من الفكر الاسلامي، النشوء والارتقاء.. كانت هناك جهود ولكن هذا لم يُنشر بعد، عندما قامت ثورة من الازهر من بعض علماء الازهر ضد حسن حنفي وتكفيره كما كُفّر نصر ابوزيد، كان لنا نشاط في منع التكفير، وألّفت كتاباً لم يُنشر بعد الاّ انه نُشر نصفه عن حسن حنفي؛ حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد؛ لأن علم العقائد شيء والعقائد شيء آخر... وكتب مؤلفات كثيرة لاني انتج في العام غالباً من سبعة ابحاث، اربعة ابحاث، خمسة ابحاث... يعني قبل ان اتولى العمادة منذ اربع سنوات في السنوات التي اتولى فيها عملاً ادارياً تتعطل الابحاث شيئاً ما، فتكون اربعة أو خمسة ابحاث، وقد توليت وكالة كلية اصول الدين منذ سنة ١٩٨٠ حتى الآن، وكيلاً أو عميداً للكلية فأنا انتج في المتوسط سبعة ابحاث سنوياً.

○ كيف تقومون الدرس الكلامي في جامعة الأزهر؟

□ علم الكلام يمثل رأس الدراسات الاسلامية في جامعة الأزهر، فلعلم الكلام

في الأزهر مكانة متميزة وله قسم خاص، قسم العقيدة والفلسفة، في كلية اصول الدين بجامعة الأزهر. تدور الدراسات حول علم الكلام وما يتعلق به من فلسفة اسلامية ومن فلسفة يونانية، من علم الفرق، ومن النصوص الفلسفية، ومن الملل والنحل، ومن المذاهب المعاصرة، ومن فلسفة العلم التجريبي المعاصر، كل ما يتعلق بالعقائد والفلسفات ندرسه في هذا القسم.

اما في جامعة الأزهر عموماً فجامعة الازهر مكوّنة اصلاً من الجامعة الأزهرية القديمة، من كلية اصول الدين، وكلية الشريعة، وكلية اللغة العربية، وكلية الدراسات الاسلامية والعربية، واضيفت الى هذه الكليات الاربعة الكليات الحديثة، كلية الهندسة، والطب، والعلوم، والزراعة، والانسانيات. وهذا كلّه للبنين يقابله نفس هذه الكليات للبنات فهي جامعتان في جامعة.

وفيما يتعلق بعلم الكلام بجامعة الأزهر فندرس المقاصد لسعد الدين التفتازاني، وكتاب المواقف لعضد الدين الايجي، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، شرط ان يكون هذا النصف، مع النصف الآخر الذي يشرحه الاستاذ ليضيف عليه نظرياته الجديدة وآراءه وافكاره. لكن لابد ان يلتزم الاستاذ في المقرر، بنصف المقرر من هذه الكتب المعينة، ليضيف اليها من عنده النصف الآخر من المقرر. اما بقية المواد مثل الفِرَق والفلسفة الاسلامية وغير ذلك فالاستاذ قد يؤلّف كتاباً أو يختار كتاباً من كتب التراث.

○ **ان علم الكلام في مصر تطغى عليه الصبغة الاشعرية، فهو اشعري النزعة، صحيح انه بدأ في العصر الحديث برسالة التوحيد التي كتبها الشيخ محمد عبده، وحاول ان يستقي فيها بعض الرؤى الكلامية للمعتزلة، ثم هذا الخيط المعتزلي امتد وتنامى لدى الدكتور حسن حنفي، وبعض المفكرين الآخرين، ويبدو ان الدرس الكلامي في مصر يشهد صحوة وقراءة جديدة للاعتزال، بعدما استغرق طويلاً في الاشعرية. ما هي ملامح راهن التفكير الكلامي في مصر؟**

□ صحيح مازالت الصبغة الاشعرية تطبع الدراسات العقيدية في جامعة الأزهر،

وهـي الصبغـة الغالبـة حتـى الآن، ولكن مـع وجـود هـامش حريـة للبحث الكلامـي في الجامعات المصرية وجامعة الأزهر فإن الاساتذة الآن في جامعة الازهر ينقسمون الى مدارس، بعضهم يميل الى المذهب السلفي، وبعضهم يميل الى المذهب الاشعري، وكثير منهم مع المذهب الاشعري، وقد يرى قسم منهم في بعض آراء الاعتزال شيئاً يناصره.

اما الاخ الدكتور حسن حنفي فهو في جامعة القاهرة وليس في جامعة الأزهر، والذي يغلب على جامعة الأزهر الصبغة الاشعرية، وهذه المجموعة من الاساتذة يتعصبون تماماً للاشعرية بقدر ما، لونهم الغالب الاشعرية لكن مع الاعتدال والتوسط في تقويم الفرق الأخرى. بعضهم يغلب عليه الطابع السلفي، مثلاً انا اعدّ نفسي من المدرسة السلفية العقلية، التي وضع اساسها السلف الاوائل، عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعلي بن ابي طالب، وهذه المجموعة من الصحابة لم تكن تأخذ العقائد مأخذاً ظاهرياً بالمفهوم السلفي الذي نراه لدى الاخوة مثلاً في المملكة العربية السعودية، وانما كانوا يأخذونه بفهم وبعقل، وكانت لهم تأويلاتهم، حتى عندما كان الرسول (ص) بين الناس لازال موجوداً وحاضراً، هل تتصور ان علي بن ابي طالب (ع) كان يأخذ العقائد بمأخذ ظاهري، بظاهر النص ام أنه كان يتفهم النص؟!

انا مؤمن بهذه السلفية وهذه السلفية اقرب الى اعمال العقل، وهذا في الحقيقة الذي كان يختاره محمد عبده، إلاّ انني اختلف مع محمد عبده شيئاً ما: لأني اراه يميل احياناً الى الاعتزال. أنا اعمل العقل فيما تركه القرآن الكريم والسنة النبوية، ايماناً بمذهب هؤلاء السلف؛ لأن السلف لم يكونوا يهملون العقل، فعندنا جميع الوان الطيف.

○ عندما نحاول ان نستقرئ العلوم الاسلامية نجد ان علم الكلام وعلم اصول الدين من العلوم التي ابدعتها الحضارة الاسلامية، وقد كان للمشاكل السياسية والصراعات والخلافات التي ظهرت في العصر الاسلامي الاول اثر كبير في ولادة بعض مسائل هذا العلم، ثم ايضاً كان

للوحي والقرآن والسنة الشريفة كمرجعية ايضاً اثر في تبلور بعض المسائل الكلامية، ثم فيما بعد ترجمة العلوم اليونانية، واحتكاك المسلمين بالثقافات الاخرى غير الاسلامية ولدت مسائل كلامية جديدة، وظهرت فرق وتيارات في الفكر الكلامي اثر هذه العوامل.

كيف نشأ علم الكلام؟ وما هي السمات المميزة لنشأته مقارنة بالعلوم الاسلامية الأخرى؟ وكيف تشكلت الاتجاهات الكلامية الكبرى في التاريخ الاسلامي، كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة وغير ذلك؟

□ ان مسار التطور الحضاري لأي جماعة ينشأ عنه علوم جديدة، وافكار جديدة، تتبلور ليوضع لها قواعد، تصير فيما بعد قواعد للعلم، فعلم الكلام كأي علم من العلوم ينشأ تلبية لحاجات وقتية ـ في ذلك الوقت ـ فكما ان علم النحو نشأ ليلبّي حاجة اللسان العربي، الذي اختلط بالأعاجم، ونشأ عنه التصحيف، واللكنة الأعجمية والخطأ النحوي، الذي كاد يؤدي باللغة العربية، فكذلك علم الكلام نشأ نتيجة تيارات، بدأت سياسية في بعضها، وعقائدية في بعضها الآخر، فأوجد علم الكلام؛ لأن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يكن عندهم علم كلام بالمعنى الذي اتضحت ملامحه فيما بعد، كان هناك تقرير العقائد من القرآن الكريم، وكان القرآن هو الذي يتولى عن الرسول(ص) وعن الجماعة المؤمنة جدال ومحاورة الامم الاخرى والفرق الأخرى من اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين والصابئة، كان القرآن هو الذي يتولى تقرير العقائد والدفاع عنها، وكان المسلمون يتلقون القرآن فيتعلمون منه كيف يردون عن عقائدهم ويدافعون عنها.

حدثت الفتنة الكبرى كما هو معروف، واختلف المسلمون حول مسائل سياسية في جوهرها، وهي مسألة الامامة بشكل اساسي، وتفرع عنها مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر؟ فانشعبت الامة الاسلامية الى عدة فرق، الى شيعة في البداية؛ لأن الشيعة اسبق الفرق الاسلامية تكوّناً، وبعد ذلك الخوارج، أو خوارج ثم شيعة، ثم مرجئة، ثم معتزلة. ثم دوّن المذهب الفكري العقائدي لأهل السنّة فيما بعد.

وراحت كل فرقة تدرس القرآن الكريم بالروح السائدة في ذلك الوقت، يعني كأن كل فرقة راحت تلتمس في القرآن ما يؤيّد مذهبها أو اختيارها العقائدي. تقرأ

القرآن قراءة منتقاة، لتستخرج منه الادلة والاسانيد التي تقوّي معتقدها، وتبرر مواقفها الفكرية والسياسية. القرآن ساعد على هذا بنفسه، لأن القرآن حمّال ذو وجوه، والنص القرآني نص يحتمل أكثر من معنى، وهذه في الحقيقة ميزة في النص، لأنه يعطي للانسان بدائل واختيارات، لا يضع الانسان في قالب محدد ومحجّر لا يسعه الخروج منه، وانما يعطيه حرية حتى في اختيار العقيدة التي يختارها من الاسلام نفسه.

ان الاسلام هو دين الوحدة والتنوع في نفس الوقت. التنوّع في اطار الوحدة، والتعددية في اطار الوحدة، أو التغيّر في اطار الثبات، فكل فرقة راحت تأخذ من القرآن ومن السنّة ما يؤيد مذهبها، فتكوّن لكل فرقة علم كلام خاص. من هنا نشأ علم الكلام يعالج المسائل الوقتية في ذلك الوقت، كمسائل الخلافة، مرتكب الكبيرة، مسائل القدر، مسائل الصفات هل هي عين الذات أو هي زائدة على الذات؟ وراح الجدل بعد ذلك بشكل اساسي بين المسلمين والنصارى حول الاقانيم والاسماء والصفات يفرّع مسائل كثيرة جداً، كانت مسألة الوحدانية هي المسألة الرئيسة.

في وسط هذا كلّه خاصة لما بدأ الاسلام ينتشر، ويخرج من الجزيرة العربية، ويظهر الى بلاد فارس، وما وراء النهر، والى بلاد الروم، بدأ الاحتكاك العالمي يفرض مسائل جديدة، لأن كثيراً من الناس دخلوا الاسلام باخلاص، لكن طبيعة النفس البشرية متطلعة تحب ان تعرف ما كانت عليه، وما آلت اليه، بدافع المعرفة النزيهة المخلصة، فراحت تقارن.

آخرون دخلوا الى الاسلام ليخرّبوه من الداخل، فراحوا يفسرون النصوص لصالح اديانهم القديمة، وهكذا جرى الحوار في مناخٍ عديدة فتراكم علم الكلام. هذه هي نشأة علم الكلام.

○ ما هي ابرز الاتجاهات الكلامية التي تبلورت في فترة مبكرة من التاريخ الاسلامي، وما هي السمات المميزة لكل اتجاه من هذه الاتجاهات الكلامية؟

ابرز الاتجاهات كما نعرف الشيعة، الخوارج، المعتزلة، اهل السنة، المرجئة، وكان لكل مدرسة من هذه المدارس منهج، اولاً العقل كان يحكم الجميع، كان الكل يُعمل

العقل، لكن بدرجات متفاوتة. فالشيعة والمعتزلة بطبيعة الحال كانوا اسرع الى استخدام العقل، واستخدام القوالب المنطقية التي تساعدهم على استنباط العقائد من القرآن الكريم.

الخوارج استخدموا النصوص وكانوا اقرب الى استخدام ظاهر النص. اهل السنّة حاولوا ان يزاوجوا بين النص والعقل، مع محاولة تقديم النص على العقل. وقد تبلور هذا الاتجاه بعد المراحل التي جاءت بعد ابي الحسن الاشعري. ابو الحسن الاشعري في بداياته كان يستخدم النصوص بشكل مباشر، لما تطورت المدرسة الاشعرية وجاء الباقلاني والرازي، وبدأت الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني يدخل الى الامة الاسلامية، بدأوا يستفيدون من هذه القوالب المنطقية، يستخدمونها في مساندة ما يرون من عقائد اسلامية. هذه ابرز الاتجاهات.

○ **والاعتزال؟**

□ ان الاعتزال والتشيّع اسبق الى استخدام القوالب العقلية والمنهج العقلي. صحيح ان المعتزلة اسرفوا فيما بعد في استخدام العقل، استخداماً جعل العقيدة الاسلامية كأنها تتنحّى عن بساطتها، وتصير عقيدة فلسفية، قد لا يقوى عليها الرجل العامي أو الرجل البسيط، وهذا يجعل الاسلام يتقلص لدى صفوة من العقليين، الذين يستطيعون الصبر على مجالدة المسائل الفلسفية ومعالجتها، والاسلام نزل للجميع. ومن هنا انقرض مذهب المعتزلة مبكراً.

○ **علم الكلام كغيره من العلوم الاسلامية تأثّر في نشاته وفي مساره وتطوره بطبيعة الحياة الاسلامية، والتموجات المختلفة التي حصلت بها هذه الحياة. فكانت عندما ترتقي الحضارة الاسلامية وتزدهر يزدهر تبعاً لذلك علم الكلام، أو ان علم الكلام هو احد العلوم التي ساهمت في ازدهار الحضارة الاسلامية، ويمكن القول: إن هناك علاقة جدلية، علاقة تأثير وتأثر متبادل بين الحضارة الاسلامية وبين علم الكلام، أو غيره من العلوم الاسلامية الاخرى. فكانت عندما تنكفئ الحضارة الاسلامية**

وتتراجع وتنحط ينكفئ تبعاً لذلك علم الكلام ويتراجع وينحط، حتـى آل علم الكلام في عصور الانحطاط الى حالة من التراجع، بنحو أفرغ من مقولاته الاساسية ومضمونه الحقيقي، وتحول الى نصوص وشروح على هذه النصوص، وبدأ يغيب في كثير من المقدمات التجريدية المنطقية والفلسفية، التي تتعلق بالجوهر والمادة والصورة والماهية والوجود والكم والكيف، وغير ذلك من اصطلاحات المناطقة والفلاسفة، وكأن هوية علم الكلام تعرضت الى كثير من التشويه، وحتى آل الأمر بعلم الكلام الى انه فقد قدرته على ان يكون مؤثراً في ترسيخ اعتقاد المسلم، وبث الفاعلية في الحياة الاسلامية، ولذلك فإن المفكرين الذين ظهروا في بداية عصر النهضة كانت القضية الاولى التي استأثرت باهتمامهم هي تنقية المعتقدات مما علق بها من خرافات واوهام، كما عبّر بذلك الشيخ محمد عبده، واعادة تفسير عقيدة القضاء والقدر، واعادة تفسير المعتقدات الاساسية؛ لأن التفسير الذي خلفته عصور الانحطاط في المعتقدات ساهم مساهمة كبيرة في شل فاعلية الامة، وكأن علم الكلام فقد قدرته على التأثير.

ما هي ابرز العوامل التي ساهمت في ان يصل علم الكلام الى هذه الحالة، وان يفقد وظيفته الاساسية في ترسيخ المعتقد، وشحذ فاعلية العقيدة في نفس الانسان، وافراغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي وفاعلياته الحياتية والسياسية المتنوعة؟

□ علم الكلام شأنه شأن أي علم، ولكن علم الكلام يتمتع بسمة خاصة هي ارتباطه بالسياسة منذ البداية، وشعور الخليفة والسلطان في أي عصر بأنه مسؤول عن حماية عقائد الامة، فكان يرى ان أي انشقاق عقائدي يتبعه تكتل سياسي، والفرقة التي لا تقيم تكتلاً سياسياً خاصاً بها كانت تحاول ان تقيم تكتلاً سياسياً يدعم أو يعيش في حضن تكتل سياسي آخر. مثلاً الخوارج عقيدتهم تكونت في ظل تكتل سياسي وبدأت الممارسات السياسية جنباً الى جنب مع المسائل العقيدية، يعني هم يرون ان العمل جزء اساسي من الايمان ويرون من قبل ذلك ان عليّاً ومعاوية وعمرو بن العاص وابو موسى الاشعري ـ والعياذ بالله ـ كفار، يستتبع تكفيرهم

محاكمتهم محاكمة المرتد، وبالتالي بدأوا يقتلون، وبدأوا يكوّنون جبهة سياسية عسكرية خاصة ضد الدولة، فكانت القوى السياسية الحاكمة تتعامل مع هؤلاء على أساس الخارجين عن النظام، أو البغاة.

هذا جعل علم الكلام مرتبطاً بالسياسة والعسكرية. وعندما استقر الأمر للاشعرية، ورأى سلاطين الدولة العباسية فيما بعد القرن الثالث ان الامر استقر، وان العقيدة ملائمة للسلطة، واستطاعوا ان يقمعوا الى حد ما الفرق الأخرى، ويجردوها من نشاطها السياسي، بدأ علم الكلام لا يرى امامه موضوعات جديدة، لأن علم الكلام رد فعل للتيارات السياسية التي تنشأ في الامة، وتحاول ان تتخذ من القرآن أو السنة سنداً لها، فلما استقر السلطان بدأت العقيدة تستقر، فلم يوجد تحد واستجابة للتحدي، كما نرى هذا التحول في عهد المتوكل، في عهد الواثق؛ لأن في الدور العباسي الاول كانت المعتزلة تعيش في حضن السلطة، وكانت الدولة اعتزالية، فلما حدثت فتنة خلق القرآن، وانتهى الدور العباسي الاول، وبدأ المتوكل يدخل في مرحلة من الجمود العقدي والاستقرار السياسي، ولذلك لم تنشأ مدرسة بعد ذلك نستطيع ان نقول انها مدرسة كلامية.

فيما بعد حصلت ثورات، ثورات العلويين، ثورات القرامطة، ثورات الزنج، لكن هذه الثورات لم تكن قادرة على ان يكون لها علم كلام؛ لأنها لا تجد مستنداً أو شبه مستند من القرآن الكريم، وسرعان ما تنتهي، لأن ليس لها سند من القرآن الكريم. الفرق التي بقيت هي الفرق التي كان لها مستند من القرآن الكريم، أو كان لها حماية من السلطة، وكلما تكون الفرقة قريبة من النص القرآني كلما يضمن لها الدوام والاستقرار، حتى مع زوال السلطة السياسية ـ يعني المعتزلة انتهت من القرن الثالث، ولكن نجد المعتزلة تجدد نفسها بعد هذا القرن، لانها تملك حجية، وتملك الى حد ما سلطة عقلية مقنعة من القرآن الكريم. الشيعة استمرت لان لها مستنداً. السلفية التي بدأت تظهر خاصة عند ابن تيمية ايضاً لها مستند.

هذه الفرق بقدر الفوران السياسي نجد لديها تجديداً في علم الكلام. ما لم يوجد فوران سياسي فلا يوجد تجديد في علم الكلام. مالم يوجد تحدّ فلا توجد استجابة.

في العصر الحديث لما بدأت الماركسية، أو الاشتراكية العلمية، أو الاشتراكية

بانواعها، لأن الاشتراكية كما تعرف بألوان الطيف فيها، والديمقراطية، والوجودية، فبدأت تنشأ تحديات جديدة من نوع جديد، وبدأ المتكلمون الذين يحسّون بهذه التحديات يتكلمون كلاماً جديداً، وان كانت نفس المشاكل تطرح نفسها عند هذه الفرق، أو عند هذه التيارات بمنحىً آخر، يعني هو ليس بعيداً عن علم الكلام القديم.

في الفترة الاخيرة بدأ العلم الحديث أي العلم التجريبي يطرح تحديات، وفي آخر صيحة لعلم الكلام، الهندسة الوراثية وهندسة الجينات والاستنساخ، وما اشبه ذلك، سيتطلب علم كلام جديد يتعامل مع هذه المعطيات الجديدة، فكلما تعطي الحضارة تحديات كلما كان المتكلمون يضطرون اضطراراً الى التعامل مع هذه التحديات، فيكون تجديداً لعلم الكلام. وعندما يوجد خمول سياسي، واذا جاز لنا ان نسميه استقراراً سياسياً، فلا يوجد علم كلام.

الاستاذ الامام محمد عبده ربما كان اسرع الى التعامل مع المقولات الجديدة التي حاول الاستعمار نفسه، وكان عنده علم كلام، يعني الاستعمار نفسه طرح علم كلام جديد، قدم رؤية تحريفية من داخل الاسلام، بدأ يفهّم المسلمين ان الاستعمار قدر مكتوب عليكم، وان «المكتوب على الجبين لابد ان تراه العين»، و سلطة القضاء والقدر، قدم الاستعمار تفسيراً للقضاء والقدر ملائماً له، بدأ يتكلم عن موضوع العقيدة والجهاد، ففي العقيدة الاسلامية من الامور المستقرة انه لا طاعة لمخالف في الدين ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾، فبدأ يفسّر الآيات تفسيراً يلائم طبيعته الاستعمارية في ان طاعة ولي الامر واجبة. الرؤى التي قدمها الاستعمار اضطرت الاستاذ الامام محمد عبده، وقد تنبه الى هذا هو و جمال الدين الافغاني، فبدأ يعمل علم كلام جديد، ومحمد عبده كانت له محاولتان في تاريخه الفكري، أو في رسالة التوحيد وما تلاها بعد ذلك من كتابات، أو ما قبل ذلك من العروة الوثقى. المحاولة الاولى ان يعيد تفسير الدين في مواجهة الاستعمار،، أو ما يمكن ان نسميه تصحيح المفاهيم الدينية، تصحيح مفهوم القضاء والقدر، تصحيح العلاقة بين الارادة الانسانية والارادة الالهية، مدى حرية الانسان في اختيار فعله، لأن هذه المسألة لم تكن واضحة لدى الاشاعرة، بقدر ما هي واضحة عند المعتزلة، والمعتزلة انقرضوا، والمسلمون لا يعرفون فكر الاعتزال. ايضاً بدأ يعمل عملية توحيد

للرؤية الاسلامية أو للتصور الاسلامي في مَنْ المسلم والكافر؟ لأن الشيعة يكفّرون السنّة والسنة يكفرون الشيعة، والاثنان يكفرون الخوارج، وهم الثلاثة يكفرون المرجئة، وسهام التكفير نزلت على الجميع، فمَنْ الكافر ومَن المسلم في هذا الزحام الفكري العقائدي؟ فبدأ يضع قاعدة ان عندنا اصولاً اساسية للايمان: الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله، واليوم الآخر، والقدر، حتى انه حصرها في ثلاثة: الايمان بالوحدانية، والنبوة، واليوم الآخر، مَنْ يؤمن بهذه الثلاثة يكون مؤمناً، وبالتالي بدأ يفسّر «ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الاّ واحدة» فالواحدة التي في النار هي التي لا تؤمن بهذه الاسس. اما التي تؤمن بالاسس الثلاثة حتى وان اختلفت المسميات فهي فرقة مؤمنة. ولذلك ادخل اهل السنة والشيعة والمعتزلة و...، كلهم ادخلهم في الرؤية الايمانية.

○ حاول ان يقدم تفسيراً جديداً لفكرة الفرقة الناجية.

□ اجل، لعل هذه الفكرة نمت فيما بعد، كان على تلاميذ محمد عبده في الفترة التي نعيشها الآن ان يجلّوا الفكرة من جديد ويعيدوا عرضها بادلة اقناعية جديدة، لأن الامة الاسلامية الآن في حالة تشرذم، والتيارات العالمية الآن تستهدفها، فلابد ان نعيد هذا التفسير مرة اخرى، ونضيف اليه ان كان ذلك ممكناً، وهذا ما نفعله الآن.

○ يرى بعض الباحثين، الذين اهتموا بمسألة الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ان تجديد علم الكلام يقتصر على استيعاب المسائل الجديدة في اطار علم الكلام الكلاسيكي، وكأن المسألة بمثابة استيعاب المسائل المستخدمة في الفقه الاسلامي في اطار الفقه التقليدي، فيما يذهب آخرون الى ان استيعاب مسائل جديدة يعني لابد ان نعيد النظر في الادوات والمناهج والهندسة المعرفية التقليدية لعلم الكلام، بمعنى ينبغي بناء ادوات جديدة ومنهج جديد وهندسة معرفية لعلم الكلام الجديد.

وكان علم الكلام الجديد يغدو علماً يشترك مع العلم القديم باللفظ فقط، بينما له ماهية جديدة ومنهج جديد وادوات جديدة ومسائل جديدة، وقد

يلتقي مع ذلك العلم بأنه يستعير بعض المسائل ليعيد انتاجها بما يواكب المتطلبات العقدية للمسلم في العصر الحديث.

هل مسألة علم الكلام تقتصر على استيعاب المسائل الجديدة، أو أن مسألة تجديد علم الكلام أبعد مدًى من ذلك، بحيث تشمل المنهج والمسائل والادوات والهندسة المعرفية، بل تشمل حتى لغة الكلام ومصطلحاته وبيانه، يعني البعض يدعو الى استبدال اللغة القديمة والاصطلاحات القديمة بلغة جديدة واصطلاحات جديدة؛ لأنه يحسب ان اللغة القديمة لم تعد تمثل شيئاً في وجدان الامة وفي وعيها، فلابد ان نخاطب الامة بلغة تفقهها وتفهمها، وترمز الى شيء في وجدانها، فإن الفاظاً من قبيل الجوهر، العرض، الماهية، المادة، الصورة، الكم، الكيف، الواجب، الممكن، الضرورة... لا ترمز الى شيء في وجدان الامة، لذلك نحن بحاجة الى تجديد اللغة وتجديد المصطلح.

من هنا لا تعود للعلم الجديد علاقة بالعلم القديم الا بالتسمية فقط، وربما يلتقي في بعض المسائل الجزئية، كأن يستفيد من التراث الكلامي التقليدي في بعض المسائل.

□ في العام ١٩٩١ م اقمنا مؤتمراً، وكنت انا عميداً لكلية اصول الدين ايضاً في ذلك الوقت، وبالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المصرية، ومع كل المشتغلين بالفلسفة في مصر. وكان عنوان المؤتمر «نحو علم كلام جديد». درسنا هذه القضية، وتبلورت عدة اتجاهات في المؤتمر، كان هناك اتجاه يمثله الاخ الدكتور حسن حنفي، طرح المقولة التي أشرتم اليها، بأننا نحتاج علم كلام جديد، جديد في منهجه، جديد في موضوعه، جديد في مصطلحاته، نبدّل الموضوع. وحسن حنفي دائماً يكرر ان القضايا القديمة لم تعد مطروحة على الساحة، يعني قضية التوحيد لم تعد مطروحة، قضية الصفات لم تعد مطروحة، وانما المطروح الآن حقوق الانسان، التنمية، استلاب الانسان المسلم في وطنه، الحرية، حقوق المرأة... وغيرها. هذه الموضوعات يجب ان تكون موضوعات علم الكلام الجديد، واذا كنا ندرس علم الكلام القديم فان هذا العلم اصبح علماً تاريخياً.

وكان هناك اتجاه يعارض الاتجاه السابق تماماً، يتمثل في مجموعة من اخواننا الازهريين. ويبرر هذا الاتجاه موقفه بأنه لا يمكن الاستغناء عن علم الكلام القديم؛ لأن معنى ذلك تلاشي عقيدة الامة، بما يشبه ذوبان الجليد، فلا يبقى شيء من عقيدة الامة، وهذا ميراث زمن طويل.

كما كان هناك اتجاه ثالث انا طرحته في المؤتمر، ويتلخص هذا الاتجاه في انه لا توجد امة تبدأ من فراغ، لا استطيع ان اقول ان علم الكلام القديم تاريخي، وأضعه في المتحف، ثم استبدله بحقوق الانسان، والحرية، والتنمية، وحقوق المرأة، ونبدأ وكأننا اولاد اليوم.

ان فعلنا ذلك فلن نجد أساساً عقلياً نبني عليه حتى هذه المتطلبات، على أي أساس نبني مطالبتنا في الحرية؟ على أي أساس نبني مطالبتنا بحقوق الانسان؟ على أي أساس نبني مطالبتنا بالتنمية؟ على أي أساس نبني جهادنا في فلسطين؟ اذا لم يوجد اساس عقائدي فإننا سنبدأ من الصفر، لأننا سنركن كل تراث التاريخ الماضي، واذا فعلنا ذلك فاننا نكون كملاح في المحيط دفعة واحدة رمى البوصلة، وكسّر الاشرعة، وبقي في قلب المحيط لوحده، لم يعد يعرف هل اتجاهه شرق ام غرب ام شمال ام جنوب، وتاه الطريق في وسط البحر! والصحيح أن ندرس هذه المسائل، ونحتفظ بالمصطلحات القديمة، ونخلع عليها تطوراتها الجديدة. اذا كان التاريخ العلمي للجوهر نمشي به الى ان يصل الى مسألة الذرّة، ثم نمشي به الى مسألة تحطيم الذرة، ونمشي به الى مسألة تحطيم الطاقة، وبعد ذلك سنجد اننا اذا كنا نستدل بالجوهر الفرد في اشياء، فاننا ستنفعنا المكتسبات العلمية التي كانت سبباً في تطور المصطلح، من الجوهر الى الأثير الى الالكترون.

هنا نستطيع ان ننقل علم الكلام نقلة جديدة، ونستنبط منه مادة جديدة، تكون اساساً عقائدياً لحقوق الانسان ولحرية الانسان، لأنني عندما اقول حرية الانسان فما هو الاساس العقائدي لحرية الانسان؟ هل الاساس هو الاخلاق الحديثة في الغرب أو هو اساس ديني؟ ايهما اقوى؟ عندما يكون اساس مطالبة الانسان بحريته اساساً دينياً أو اساساً فلسفياً؛ ايهما اقوى؟

لاشك ان الاساس الديني هو الأقوى، لأن المطلب الانساني سيكون متسلحاً

بالعقيدة الدينية، فيجعل الانسان أقوى في اخذ حريته وانتزاعها ممن يسلبها منه، لأنه بعد ذلك سيكون عنده المبرر الديني، مثلما تقول «مَن قتل دون ماله فهو شهيد ومَن قتل دون عرضه فهو شهيد ومَن قتل دون نفسه فهو شهيد».

عندما افهّمهُ المستند العقائدي فانه لا يخنع ولا يجبن ولا يذل. وعندها يأخذ حريته ويدافع عن عرضه وشرفه وكرامته، فاذا عاش عاش حراً واذا مات فسيموت شهيداً. ايهما احسن ان اقول له خذ حريتك لانك أولى بالحرية؟

ان الدين يعطي ضماناً للانسان، وخلفية تسنده في مقاومته، ومطالبته بحريته. فلا استطيع ان ابعد علم الكلام القديم تماماً، وانما لابد ان اطوّر المصطلح، واطوّر المنهج، واطوّر الاساسيات.

○ **بمعنى ان علم الكلام الجديد يجد مشروعيته من استيعابه الكلام القديم؟**

□ هو ثمرة لعلم الكلام القديم، مثلما تكون عندي شجرة يعتريها الخريف فتذبل وتتساقط اوراقها، فاذا جاء الربيع استنبت منها ثمرة جديدة، تبقى نفس الشجرة ولكنها ذات ثمرات جديدة. هذا بالتبسيط الشديد.

○ **يسرف بعض الباحثين في التوكؤ على الدراسات الانسانية الحديثة في الغرب، ويدعو الى بناء لاهوت اسلامي جديد، مثلما يفعل المفكر المعروف الدكتور محمد اركون في دعوته الى بناء إلهيات جديدة. ويحاول بعض المفكرين استعارة هذه الدعوة والتحرر من الالهيات الكلاسيكية، بالاستناد الى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، وجملة العلوم الانسانية الحديثة، بل ان بعض الباحثين يحاول ان يستعير المعطيات الجديدة في الالهيات الكنسيّة المسيحية ويوظفها في بناء لاهوت اسلامي جديد.**

ما هو تقييمكم لمثل هذه المحاولات؟

□ هذه المحاولات تمثل ازمة عدم التعمق في الثقافة العربية الاسلامية. انا لا اريد ان اذكر اسماء، ولكن ثقافتنا العربية الاسلامية ثقافة نشأت في حضن العقل والنص. اللاهوت الغربي نشأ في حضن الكهنوت. انا لست بحاجة الى مثل هذا في

الاسلام؛ لأن القرآن نفسه رسالة الى العقل، وهو بين يدي، وكل يوم يعطي جديداً. وكلما تُقبل عليه يعطيك؛ لأنه كتاب متجدد، وليست فيه صيغة واحدة متحجرة، وانما عندما تقرؤه بروح العصر فتجد مفاهيم ورؤى للعصر. والغفلة أو عدم معرفة طبيعة القرآن الذي هو لب الثقافة العربية الاسلامية يجعل كثيراً من اخواننا يشتّ، لأنه أشبه ان يكون بإنسان تاه في فلاة، ولم يعد يعرف خيمته اين كانت! فهو يرحل ويستقر في مناطق بعيدة.

عمق الثقافة العربية الاسلامية يتجلى في أنها خرّجت الجاحظ والاشعري والمفيد والقاضي عبدالجبار، وغيرهم.

فهؤلاء لو تعمّقوا في لب الثقافة العربية الاسلامية، وكان عندهم بُعد قرآني، أو عمق قرآني، أو عمق من وعي القرآن، لما كانوا يفكرون هذا التفكير.

○ يسوّغ هؤلاء الباحثون دعوتهم الى تبني المعطيات الجديدة في العلوم الانسانية الغربية، بأن الفلسفة والكلام ومجمل العلوم الانسانية حتى علم الاصول والفقه، تاريخياً وُلدت في اطار من القوالب التي استعارها العقل الاسلامي من الفلسفة اليونانية، سواء مدرسة اثينا، أو مدرسة الاسكندرية، ولم تكن هناك ايّة حساسية عندما ظهرت مدارس ترجمة. وعندما تُرجمت العلوم اليونانية الى العربية كان العقل المسلم يتعامل مع هذه العلوم من دون أيّة حساسية، واستطاع هذا العقل ان يستوعب هذه العلوم، وان يتمثلها. ونجد حتى الآن العلوم الاسلامية تتحرك في نسق المنطق الارسطي وفي نسق الفلسفة اليونانية.

وعلم الكلام تاريخياً تأثّر في تطوره بشكل واضح كما تفضلتم في حديثكم بالفلسفة اليونانية وبالمنطق الارسطي بالذات، فلماذا هذه الحساسية المفرطة من المعطيات الجديدة للعلوم الانسانية الغربية، بينما لا نجد ما يماثل هذه الحساسية حيال معطيات الثقافة اليونانية الغربية والتراث اليوناني القديم، بالرغم من ان العلوم الانسانية الغربية الحديثة تطورت كثيراً، لانها قطعت مساراً تجاوز ألفي سنة تقريباً، ومثّلت مكاسب جديدة

للعقل البشري، سواء على صعيد فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، أو الاتجاهات الجديدة في قراءة النص، أو غير ذلك، مما يوظف من ادوات في بناء علم كلام جديد؟

□ انا ليست عندي حساسية، كمتكلم مسلم، وكأزهري، تربى في عمق الثقافة الاسلامية، انا ليست عندي حساسية من استخدام العلوم التجريبية منها، أو الانسانية، في الاستعانة بفهم النص القرآني. وانا قلت ان علم الكلام استفاد من الفلسفة اليونانية، فكما استفاد من الفلسفة اليونانية فليستفد من الهرمنيوطيقا وفلسفة العلم ومكاسب العلوم الحديثة. ليست عندنا حساسية على الاطلاق في الاستعانة بهذه العلوم.

لكن ما نراه ليس استعانة، وانما هو خلع للجلد، واللجوء الى الثقافة الغربية. هناك فرق بين انك تستعين بثقافة جديدة، وبين انك تنقل الثقافة الجديدة. هل انت تطوّع الثقافة الغربية وتستفيد منها لفهم نصّك، أو انك تطوّع نصّك للثقافة الغربية، ماذا تعمل؟!

أنا ارى ان كثيرين منهم الاستاذ اركون يطوّع النص للثقافة الغربية، بينما ينبغي ان يستفيد من ثقافته الغربية في فهم النص القرآني، بحيث تكون منه الارضية الصلبة للمنهج، وهي العقيدة الاسلامية، لكنه يلوّن العقيدة الاسلامية تلويناً غربياً، فتراه مفكراً غربياً، حتى انه يخرج عن اصول العقيدة الاسلامية احياناً.

هنا المشكلة. انا على العكس اقرأ كثيراً في الفلسفات التي اراها تساعدني على فهم النص القرآني، واستفيد من النص القرآني وافسّره تفسيراً جديداً لمكتسباتي الانسانية الجديدة. انا ارحب بهذا، شريطة ان تكون عندنا اصول للمنهج لا اتنازل عنها، لا ان ابيع كل اوتادي، وانصب خيمة جديدة، بقماش جديد، واوتاد جديدة، واضعها على شكل الاسلام! هل ستكون خيمة اسلامية؟! لا تكون خيمة اسلامية.

نريد من اخواننا الحفاظ على الاوتاد، أو ما نسميه الثوابت، حافظ على الثوابت وفكر كما شئت. والقرآن يمنحك هذه الحرية والشكل الشرعي. قلت للأخ الدكتور حسن حنفي: انت ينقصك اللغة الشرعية، أو الشكل الثقافي الاسلامي، هو يستخدم مصطلحات مستوردة احياناً.

○ **هو يقول: انا استخدم هذه المصطلحات كما استخدم من قبل الفارابي وابن سينا مصطلحات استعاروها من الثقافة اليونانية.**

□ استخدم المصطلح، ولكن اجعله يؤدي عقيدة اسلامية، ولا تجلبه من بيئته وتغرسه في البيئة الاسلامية، لانه لن يثمر.

وهذا السر في ان مشروع الأخ حسن حنفي لا يفهمه الكثيرون، وكثير من الذين لا يفهمونه يكفرونه. انت تعمل مشروعاً فكرياً لتنقل الامة الى الامام، ام مشروعاً فكرياً لكي تراوح مكانك، وتخلق دوامة لا تفيد منها بشيء! انا لا اقول ذلك عن الاخ حنفي واخواننا الآخرين كلهم أجلّ من هذا واكبر منه، لكن هل اريد ان اعمل نقيقاً مستمراً يقطع سكون الليل، ام اني اريد ان اعمل تحولات اساسية، وصوت يعطيني مساراً فكرياً وحياتياً واجتماعياً؟ فهذا هو المنهج الذي لابد ان يكون مستوعباً للثقافة العربية الاسلامية، ومع ذلك يستخدم كل الثقافات العالمية كما يشاء.

○ **ما هي حدود هذه الثوابت التي عبّرتم عنها بالاوتاد؟ لأن هذا المفهوم مفهوم مرن. البعض يدّعي ان حدود الثوابت حدود واسعة، بنحو تشمل كل ما ورد في تراث القضاء، ويريد ان يستعيد الماضي كما هو، فيما يتساهل البعض الآخر في المسألة، فيقتصر على دائرة محدودة جداً، مما تسميه انت بالاوتاد. فما هي المعايير، وما هي الحدود التي يمكن ان تستخدم في بيان هذه الثوابت والاوتاد، ولكي نقول: هذه خطوط حمر، هذه منطقة محرمة، هذا المكان ممنوع الاقتراب اليه، هنا ألغام؟**

□ بكل ما تملكه العقيدة الاسلامية من بساطة ووضوح، الثوابت محدودة جداً، وانا دائماً اقول: إن العلامات الحمر في الاسلام بعيدة جداً، انت امامك مساحة واسعة تتحرك فيها بفكرك كما يحلو لك، والعلامات الحمر بعيدة تماماً. نحن نريد من اي مفكّر اذا كان يحاول ان يعمل علم كلام اسلامي، أو يعمل تفكيراً اسلامياً أو فكراً اسلامياً، ان يحتفظ لنا بأساسيات الفكر الاسلامي، الذي هو: الايمان بالوحدانية الالوهية، الايمان بالنبوة، والايمان باليوم الآخر.

○ **يعني هذه الاصول الثلاثة التي حددها الشيخ محمد عبده.**

□ اجل. هل احترام هذه الاسس الثلاثة يخلق قيداً على حرية الباحث؟ هل لا يكون حراً الاّ اذا داس على واحدة من هذه الاسس؟ الايمان بالنبوة هل يقيّد حرية الباحث، أو الايمان بالالوهية؟ لو قلت له: هل يرى نفسه حراً اذا كان عنده حرية الالحاد؟ حرية الالحاد مكفولة، فليُلحد ولكن لا يَقُلْ ان هذا فكر اسلامي! فليقل ان هذا فكر غير اسلامي! أليس كذلك؟!

انت تريد ان تقدّم لي فكراً اسلامياً، والفكر الاسلامي لابد ان تكون له هوية، وله اسس: الايمان بالوحدانية، الايمان بالنبوة، والايمان باليومِ الآخر، وما يستتبع الاسس الثلاثة من التزام فكري، اذا لم تُرِدْ ان تلتزم فلا تَقُلْ إن هذا تجديد في الاسلام! ولا تقل: إن هذا فكر اسلامي. هذا سيكون شيئاً آخر.

كنت اناقش الدكتور محمد شحرور حول افكاره، فقلت له: قل: إن هذا فكر شحرور! لا تقل لي: إن هذا فكر اسلامي. انا احترمك عندما تقول هذا فكري الخاص. هل هذا عزيز علينا ان نطلبه؟ انت رجل في فرنسا، أو في انجلترا، أو اي مكان آخر، فكّر كما تشاء، ولكن لا تقل للناس ان هذا فكر اسلامي.

○ **للحوزات العلمية مساهمات هامة وتأسيسية في تأصيل اتجاهات جديدة في بناء علم الكلام الجديد، ومن هذه المساهمات هناك مساهمات مبكرة للسيد هبة الدين الشهرستاني في الحوزة العلمية في النجف، الذي عمل على تنقية العقيدة الاسلامية مما علق بها وعمل على حل ثنائية العلم والدين، التي ظهرت في بداية القرن العشرين ونهاية القرن التاسع عشر. وجهود الشيخ محمد جواد البلاغي في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، في الرد على اليهودية، والرد على النصرانية المحرفة، والرد على الفرق الضالة والاتجاهات المادية، وجهود الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ايضاً في النجف، واخيراً جهود الشهيد محمد باقر الصدر، والعلامة محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى المطهري وغيرهم.**

هل اطلعتم على هذه الجهود الهامة، وما هو تقييمكم لها؟

□ اطلعت على بعض هذه الجهود، وانا مسرور من هذه المحاولات، وهي محاولات تعيش في عصرها، وتؤسس على القديم جديداً، ولأجل ذلك يحدونا الامل بالتواصل والاسهام والالتحام مع هذه المحاولات، لكني ارى ان الفكر الشيعي الآن يدخل في مستوًى آخر من مستويات التفكير، وهو المستوى الفقهي، ارى الانتاج يغلب عليه الفقه والاصول، لعله في ظل نشأة الدولة وظهور الحكم الاسلامي بكل مشكلاته واستفهاماته، فنحن نقدّر هذه المحاولات سواء كانت في الفقه أو الاصول أو في العقيدة.

اعتقد ان الاسهامات الجديدة التي ظهرت بعد انتصار الثورة الاسلامية في الحوزة العلمية تمثلت في حقول اساسية، الحقل الاول هو الفقه السياسي، حيث أنجزت مادة هائلة وهامة في هذه الفترة، ونستطيع ان نقول: إن الفقه السياسي الشيعي قطع خلال اقل من ربع قرن مسار ما يزيد على الف عام، خصوصاً المادة التي توفرت في اللغة الفارسية ولم تُترجم حتى الآن الى اللغة العربية، مضافاً الى ذلك الاسهام المهم في تجديد مناهج الاجتهاد، وظهور اتجاهات تدعو الى تأسيس علم جديد باسم فلسفة الفقه بجوار الفقه واصول الفقه، وقد افردت «مجلة قضايا اسلامية معاصرة» عددين لمعالجة «الفقه السياسي»، مضافاً الى عددين في موضوع «فلسفة الفقه»، كما ان هناك انتاجاً مهماً خصوصاً باللغة الفارسية في موضوع الكلام الجديد. ومن المؤسف ايضاً لم يُترجم من هذه الموضوعات الاّ النزر القليل، واخذت مجلة قضايا اسلامية معاصرة على عاتقها انتقاء وترجمة بعض المواد المميزة في هذه الموضوعات، ولذلك اصدرت العدد الاول في موضوع الاتجاهات الجديدة لعلم الكلام، وستواصل هذا المحور في الاعداد القادمة إن شاء الله تعالى.

هذا شيء عظيم جداً، ونحن نتمنى ان توافونا بما يظهر من هذه الاشياء؛ لأننا نضع هذه الاتجاهات الجديدة تحت المجهر عندنا في كلية اصول الدين بجامعة الأزهر، ونتمنى ان نتجاوب مع هذه التيارات ونتواصل معها. ونحن اقمنا قاعدة صلبة للتعاون، لاننا اتفقنا ايضاً على المسائل الاساسية، فإن الازهر يعمل على «التقريب» منذ زمن قديم، والأزهر كان يعمل على التقريب حتى قبل ان يأتي الشيخ تقي الدين القمي الى القاهرة. الأزهر رسالته وسطية رغم انه أسّس للمذهب الشيعي وتحول الى المذهب السنّي، لكن الازهر في الاغلب الاعم باستمرار كان

وسطياً ومعتدلاً. صحيح ان في الأزهر كما في اي مؤسسة فكرية يوجد المتشدد ويوجد الوسط، لكن الأزهر يراعي الاعتدال باستمرار. شيخي الذي كان يدرسني كتاب الشهرستاني «الملل والنحل» كان هو حقق الكتاب، ويقول: ان الشهرستاني اشترط على نفسه فقال: شَرْطي على نفسي ان اعرض كل فرقة بأمانة وبحياد. وقال ــ شيخنا ـ انه لم يفِ بشرطهِ على نفسه، وعرض بعض الفرق غير منصف. ولذلك انا قلت: إن عبقرية الشيخ القمي والبروجردي انهم اختاروا مصر بالذات، واختاروا الأزهر ليبزغ منه تيار التقريب، وانا لست عنصرياً ولكن في مصر تربة صالحة لاستنبات اي تيار فكري واشاعته على العالم الاسلامي. نحن اذا تكلّمنا في مصر اي كلام تراه في اليوم الثاني ينتشر في العالم الاسلامي كله.

○ تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة الأخ الاستاذ الدكتور عبدالمعطي بيومي عميد كلية اصول الدين بالأزهر على اتاحته هذه الفرصة للجواب عن اسئلتها.

□ نحن نشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة، وانا مهتم اهتماماً شديداً بالقضايا المعاصرة، ولعل كتاباتي وشغلي كله فيها، ونحن نشدّ على ايديكم ونشجعكم ونشكركم واننا وإن كنا مرهقين ولكن الحوار أنسانا. فشكراً لكم.

العقلانية الدينية وعلم الكلام

ندوة شارك فيها:

١ـ د. غلام رضا أعواني «استاذ جامعي».

٢ـ د. رضا داوري «استاذ جامعي».

٣ـ الشيخ جعفر سبحاني «استاذ في الحوزة العلمية».

٤ـ د. محمد لغنهاوزن «استاذ جامعي».

٥ـ الاستاذ مصطفى ملكيان «استاذ في الحوزة العلمية والجامعة».

مفهوم الدين ومفهوم العقل:

○ ما هو المقصود تحديداً بمفردتي «الدين» و«العقل» في عناوين من قبيل «الدفاع العقلاني عن الدين»؟

□ ملكيان

في البدء تتحتم الاشارة الى أن اتباع كل ديانة أو مذهب يؤمنون لسبب أو لآخر بحجية وقداسة أقوال شخص معين أو أشخاص معينين، أي أنهم يعتبرون الاشخاص المومأ إليهم فوق النقاش والتشكيك، فيُسلّمون لأقوالهم وتعاليمهم بلا مناقشة أو انتقاء. وقد تُنسب لهؤلاء القديسين الكثير من الأقوال والأحاديث، فلا يمكن الجزم بيقين قاطع أن كل ما ينسب إليهم صدر فعلاً عنهم أو اختطّته أيديهم. هنا تبرز أهمية التمييز بين ما صدر فعلاً عن أولياء الدين وما نُسب إليهم بالباطل. هذا

التمييز غير ميسور إلاّ باعتماد منهج العلوم التاريخية، مع الاعتراف بأن هذا المنهج لم يستخدم بشكله الكامل الدقيق لدراسة أي دين من الأديان أو مذهب من المذاهب.

وعلى كل حال يمكن إطلاق مفردة «الدين» على مجموعة القضايا التي نتأكد بواسطة منهجية العلوم التاريخية أنها صادرة عن الشخصيات الدينية المرجعية، المتميّزة بأن أحكامها وتعاليمها فوق النقاش. يمكن القول في موضوع «الدفاع العقلاني عن الدين» إن المراد بكلمة «الدين» أولا وذاتا: هذه المجموعة من القضايا المتسمة بالقدسية والاطلاق من وجهة نظر المتدينين، وثانياً وعرضاً: المقصود بالدين مجموعتان أخريان من القضايا يُدافع عنهما كلامياً: أي القبليات المعرفية والانطولوجية للقضايا الدينية، والمقتضيات التي تترتب على هذه القضايا. وبشكل عام ربما أمكن القول: إن المراد بالدين في هذا الإطار، مجموعة القضايا المقدسة وقبلياتها (أسسها) ومقتضياتها.

أما المقصود بالعقل فقد يكون مجموعة العلوم والمعارف المستحصلة بالطرق المألوفة لاكتساب المعرفة، أي بطريق الحس والتجربة (سواء كان الحس ظاهراً أو باطناً) والتفكير والاستدلال، والنقل التاريخي المنهج. هذه العلوم والمعارف، وبحسب التعريف، ينبغي أن تكون مما تم تمحيصه والمصادقة عليه (Justification) وفقاً لمناهج العلوم التجريبية والرياضية والمنطق والفلسفة والعلوم التاريخية والنقلية.

□ لغنهاوزن

يتصل المقصود من عبارة «الدفاع العقلاني عن الدين» وعناصرها المكوِّنة لها، بالنص والسياق الذي يُستخدم فيه. الدين في علم الكلام الغربي أو فلسفة الدين الغربية يطلق على العقيدية التييسمية (الاعتقاد بوجود إله واحد ـ التوحيد). ورغم اعتراف الغربيين بوجود أديان غير توحيدية مثل البوذية والفدانتا، بيد أن جُلّ اهتمامهم في إطار الدفاع العقلاني عن الدين انصب على النوع التوحيدي من الأديان. وحسب الموسوعات الفلسفية فإن المراد بالتييسم الاعتقاد بإله واحد، يتصف أولاً: بمماثلته للإنسان أو مماثلة الإنسان له، وثانياً: بأهليته للعبادة، وثالثاً: بانفصاله عن العالم، ورابعاً: بتأثيره وفعله الدائم في العالم. يؤكد جون هيك أن

التييسمية هي بالضبط الاعتقاد بإله واحد، ولكنهم يطلقون هذه المفردة عموماً على الاعتقاد بإله مماثل للإنسان. يقول ريتشارد سوين برن: إن التييست هو الذي يعتقد بوجود إله لا جسم له، وإنما هو روح أزلية أبدية مختارة قادرة على القيام بأي فعل تريده، عالمة بكل شيء، تمثل الخير المطلق، وهو الذات (الموضوع) الجديرة بالعبادة والطاعة من قبل الإنسان، إنه خالق عالم الوجود والمحافظ عليه. جي.ال. مكي حينما يبحث إشكالية الإلحاد، يصدِّق سوين برن في التعريف الذي قدمه للتييسمية. ومن الجدير الإشارة الى أن جميع هذه التعاريف تشترك في أن التييسمية تستلزم الاعتقاد بإله مماثل للإنسان.

في القرون الوسطى ظهرت مساجلات مهمة بين المتكلمين المسيحيين حول معنى «الشخص» و«الأقنوم». فقد جرى الاعتقاد على صعيد طرح فكرة التثليث وشرحها، أن الله واحد وثلاثة أشخاص (أقانيم) في نفس الوقت. هذا المعنى للشخص لا يتصل مباشرة بمفردات «الشخصي» أو «المماثل للإنسان» في التعاريف السابقة، فمعنى «المماثل للإنسان» الدارج بين المتكلمين المسيحيين على الضد من أفكار «عدم أنسنة الإله» أو «عدم تشبيه الإله بالإنسان» التي تُشدد أن الموجود المطلق هو الوجود المحض أو الوجود الكامل أو الواحد في الافلاطونية الجديدة، بل وقد يكون نمطاً من العدم أو اللاشيئية.

حينما ندرك معنى التييسمية الدارجة بين المتكلمين والفلاسفة الغربيين، يتضح لنا أن كل طرح للتييسمية لابد أن ينطوي على طابع إشكالي من وجهة نظر إسلامية. وقد كان من المفكرين المسلمين الكبار في القرون السالفة من طرح رؤية توحيدية قريبة جداً من التييسمية المُؤَنْسِنة للإله. غالبية الفلاسفة والعرفاء حملوا تصورات عن الإله تعتبر من وجهة نظر المتكلمين الغربيين غير مُؤَنْسِنَة. وليس الاشكال في أن مفكرين من قبيل الفارابي وابن سينا وابن عربي وصدر المتألهين رفضوا أنسنة الإله، استناداً الى أفكار فلسفية كحقيقة الوجود، إنما الإشكال في قولهم بعدم وجود أي تناقض أو تضاد بين إله مُحبٌّ للبشر ومسيطر على كل الأمور، وبين أن يكون هذا الإله فوق تصور البشر. والواقع أن فكرة كون الله لا يُدرَك إلاّ

بشكل ناقص، فكرة قرآنية إسلامية خاصة طرحها نبي الإسلام وأهل بيته عليهم السلام. هذه الفكرة يطرحها الامام الخميني بصياغة جميلة جداً في تفسيره لسورة الفاتحة، فيؤكد أن الاختلاف بين الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين في وصف الله وتعريفه لا يعدو أن يكون اختلافاً لغوياً سطحياً، وليس اختلافاً جوهرياً عميقاً بين وجهات نظرهم في واقع الأمر.

من المهم جداً التأكيد على أن ما يقصده المسلمون من «الدين» يشتمل على تصور للإله أعمّ وأشمل بكثير من التصورات والتعاريف التي يطرحها الغربيون.

النقطة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها في إطار فرضية أن المراد بالدين هو التييسمية، أي ان التييسمية نظرية لا تتضمن شريعة إلهية. ناهيك عن أن نعتبرها منهجاً متكاملاً للحياة. لكن الملحدين المناوئين لعقلانية الإسلام غالباً ما يهاجمون الأحكام الإلهية دون العقيدة النظرية، فيزعمون أن الإسلام حتى لو كانت له جوانب ايجابية معينة فهي مقتصرة على عرب القرن السابع الميلادي. إنهم يعتقدون أن الإسلام يتناشز وحقوق الإنسان، ويجافي حقوق المرأة، ويعارض حرية إبداء الرأي، وهو بالتالي غير ديمقراطي.

الخلاصة هي أن الهجمات العقلانية على الإسلام من قبل الغربيين أو المتأثرين بهم تشدد غالباً على المجالات الاخلاقية والسياسية والاجتماعية دون المجالات الدينية والفلسفية.

ترتكز فلسفة الدين في العالم الغربي على الزعم بأن الله موجود، وهو كالذهن (الروح) المتعالي المماثل لإنسان لا جسم له (كما يطرح في الكلام المسيحي المعاصر). وخلافاً لاسلافهم في القرون الوسطى، يعتبر معظم الفلاسفة المسيحيين المعاصرين أن دين الله جوهر (ذات) ظل باقياً على طول الزمن وسيبقى. الكثير من المفكرين المسيحيين المعاصرين قرروا أن الاعتقاد بأن الله ذات يبقى دائماً مع مخلوقاته في مسار الزمن، صورةٌ اكثر انطباقاً مع الصورة المرسومة للإله في الكتاب المقدس، من انطباقها على النظريات المتأثرة بالافلاطونية الجديدة. هذا رغم وجود الكثير من المفكرين الذين يرفضون أساساً أن يكون مفهوم الجوهر (الذات) ذا صلة بالكتاب المقدس.

مواقف الملحدين في هذا المضمار مهمة للعلمويين المشككين في وجود كائن موجود فعلاً في السماء (الملكوت) يجلس على العرش. المسلم قد يتفق مع الملحد في إنكار وجود إله مماثل للإنسان يقول به المسيحيون، وفي المقابل يتفق المسيحي مع الملحد في رفض الإلهيات السلبية عند المسلمين القائلة بعدم إمكانية إدراك الله والوصول إليه.

أما بخصوص مفهوم العقلانية الوارد في قضية «الدفاع العقلاني عن الدين»، فينبغي الاحتراز من تبنّي الافكار الاجنبية على الإسلام. ومع أن المسيحيين والمسلمين والملاحدة قد يتفهمون تصورات بعضهم عند الحديث عن العقلانية، إلاّ أن ثمة تباينات ظريفة ودقيقة بين آرائهم حول العقل، فالمناهج العقلية من منظار الملحد تتمثل في العلوم الطبيعية والنظرية التي تحدد تخوم العقلانية ومدياتها. وقد يهاجم منكرو وجود الله المعتقدات الدينية بإحدى هاتين الصيغتين:

أولاً: قد يزعمون أن الدين يطالب الإنسان الاعتقاد بقضايا وأمور تتناقض ومناهج العلوم ومكتشفاتها، فمثلاً يطالب الدين بالاعتقاد بخلقةٍ تمّت في ستة أيام، في حين تشير جميع الشواهد أن تكوّن الأرض لوحدها تم خلال ملايين السنين.

وثانياً: قد يزعم الملحدون أن الدين يحتّم تبنّي أصول مفارقة للاصول المعتمدة في العلم. مثال ذلك أن المفكر الديني يؤكد أن وجود العالم المادي يقتضي نوعاً من الشرح والتبيين، وهذا طرح يراه الملحدون مناقضاً لأسس العقلانية العلمية.

بموازاة ذلك يرفض الكثير من علماء الديانة المسيحية (وليس جميعهم) إمكانية الدفاع العقلاني عن الدين، بسبب ما يسمونه المستوى المتدنّي للعقل البشري، ومرادهم بذلك أن الذات العاصية للمخلوق تلوث عقله وتشوهه، فتمنعه من الإدراك، فضلاً عن القدرة على إثبات الحقائق الدينية المتعالية. هذا الموقف من العقل البشري يتخذ غالباً شكل «الفيدييسمية» أو النزعة الايمانية، ويؤكد أننا يجب أن نعتقد بوجود الله اعتماداً على الإيمان والعاطفة، فالعقل عاجز عن تقديم أي برهان في هذا المجال.

في الديانة الإسلامية يمكن ملاحظة موقف من العقل مباين تماماً لآراء المسيحيين والملحدين المعاصرين، فالفهم المتأتّي عن العقل والمشار إليه في القرآن أو

في بداية كتاب أصول الكافي، لا تحدّهُ مناهج العلوم الطبيعية والنظرية، ولا تقيّدهُ قوانين المنطق وما بعد الطبيعة الأرسطية، فهو لا يتعارض أبداً مع معطيات الفؤاد والعاطفة، كما يزعم المتدينون المسيحيون. في الفهم الإسلامي يُطرح العقل كقيّم على القلب، ويعتبر في نصوص أخرى شيئاً واحداً والروح العقلانية (النفس الناطقة).

في الثقافة الإسلامية يتولى العقل والقلب كلاهما مهمة إدراك الحقائق التي يتعذّر على الحواس الظاهرية إدراكها. العقل غير ساقط عن الاعتبار كما هو عليه في المسيحية، إلاّ أن نفس الإنسان تنأى عن العقل بسبب حاجيات البدن، فتعجز بذلك عن إدراك البصيرة التي يضعها العقل أمامها. خلافاً لبعض التصورات لا يتعارض العقل من وجهة نظر إسلامية مع مناهج العلوم الطبيعية والنظرية وإنما يستوعبها وينتشر الى مديات أوسع لتكميلها.

هذه هي خصوصية الواقع المسمى بما بعد الزمن المعاصر في الغرب، حيث لا يوجد اتفاق عام على معايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق. (أنظر: عدالةُ مَن؟ أيةُ عقلانية؟ تأليف آ.ي.مكينتاير: Notre Dame University of Notre Dame press 1988).

وبهذا لا داعي للاستغراب من عدم وجود إجماع كلي بين الفلاسفة الغربيين على المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين». وبقدر أهمية هذه المسألة من المهم أيضاً الوعي بأن معايير العقلانية والتصورات المطروحة عن العقل في الفهم الإسلامي تتفاوت من عدة وجوه عن تصورات كلٍّ من المسيحيين والملحدين.

☐ أعواني

الدين هو خطاب الله للإنسان عن طريق الوحي. إذن للدين جانبان: الأول إلهي، والثاني بشري، فالله سبحانه أحد طرفي الدين، والإنسان طرفه الثاني، وعليه فمواجهة الإنسان لله مواجهة المقيد للمطلق. أما العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يُدرك به الحقائق ويفهم بهديه كل المعاني. إذن فهم المعاني من مهمة واختصاص العقل. إن ما يمايز الإنسان عن الحيوان فهمه للمعاني، والمراد بالمعاني، المعاني الكلية. من هنا بالامكان طرح العلاقة بين الدين والعقل بالقول: إن الدين

كله ليس سوى مجموعة معاني، بكل ما فيه من عقائد كالتوحيد والنبوة والمعاد والعدل والامامة وفروع أخرى، كلها حقائق قابلة للفهم. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن العقل بحد ذاته له مراتب، فالعقل ليس ما يسميه عامة الناس عقلاً، فهذا هو العقل الخارجي أو العقل الظاهري أو العقل الجزئي، أما العقل الباطني فهو العقل الالهي أو العقل الكلي، وهو العقل الذي اشاد به القرآن والاديان السماوية. إنه العقل الإلهي الذي يلعب دوراً بالغ الخطورة في إدراك المعاني والحقائق الدينية.

العقل الجزئي أو الاستدلالي أو السجالي إنْ لم يتكئ على العقل الكلي أو الوحي، فقد يتعارض معه. وهذا ما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، فأنكرت أصالة الدين وحقائق الوحي تحت طائلة العقل الجزئي. أما إذا كان المراد بالعقل العقل الكلي أو العقل الالهي القدسي، فهو بلا ريب ذو مقدرة على فهم حقائق الوحي السماوي، وله القابلية على وعي اسرار ورموز ودقائق النصوص الإلهية، وبذلك فهو الذي يتوجه إليه الوحي بالخطاب ويحمّله المسؤولية ويحلّه محل الثواب والعقاب.

□ داوري

الدفاع العقلاني عن الدين بمعنى الرد على الشبهات وصياغة الاستدلالات والبراهين الرامية الى اثبات أصول الدين، وهذا ما يشمل جميع أبواب وفصول علم الكلام. فالسؤال المطروح في الواقع أشبه بالسؤال القائل: عن أي دين يُدافع في علم الكلام؟ وما هو معنى العقل في علم الكلام؟ كلا هذين السؤالين مهمان للغاية. إذا شددنا على اختلاف معاني الألفاظ في المواضع المختلفة، سرعان ما سنقع في المغالطة، أو ننأى عن دقة التفكير على الأقل، فالذين يحملون ألفاظ العقل والتعقل أينما وردت، على الفلسفة أو شكل من اشكال الفلسفة، لا يخدمون العقل في شيء. ما هو معنى الدين في علم الكلام حقاً؟ وما هو معنى العقل؟ لو كان معنى الدين ما يفهمه الجميع من لفظة الدين، وكان علماء الكلام قد دافعوا عن دين العامة من الناس، لما كان يحسن بالغزالي القول: إن المتكلمين قطاع طرق. ولما قال رشيد

الدين الميبدي: «علم الكلام هلاك» (كشف الاسرار، ج ٣: ص ٢٤١) أو قوله: «وأما علم الكلام فهو ما قال فيه جل جلاله: ﴿وإن الشياطين ليوحون الى اوليائهم﴾ وقوله في موضع آخر ﴿زخرف القول غروراً﴾ وما قال عنه تعالى ﴿وإن يقولوا تسمع لقولهم﴾. إن ترك نصوص الكتاب، والانتقال من الظواهر الى التكلف والبحث، ومن الاجتهاد الى استحسان العقول وأهوائها، فالمعرفة بهذا العلم هي عين الجهل. يقول الشافعي: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم» (المصدر نفسه، ص ٢٤٢).

بهذا يتضح الى حد ما المعنى المقصود من العقل في علم الكلام، من وجهة نظر طائفة من أهل العلم والبصيرة والدين على أقل تقدير. في كشف الاسرار نرى الاجتهاد في مقابل استحسان العقول وأهوائها، والاجتهاد هناك هو «إقامة الحجة وطلب الحق وكشف الشبهة» (ج ٧: ص ٤٢٠).

فالعقل في علم الكلام من وجهة نظر الميبدي ليس فيه إقامة لحجة أو طلب لحق أو كشف لشبهة، على الرغم من أن عالم الكلام يزعم لنفسه كل هذه الأمور. أما القول بامكانية الدفاع العقلاني عن الدين أو أن ثمة علم كلام آخر يختلف في ماهيته عن علم الكلام القديم، فهو بحث آخر. حتى هذا المقدار من تشكيكنا في معنى العقل والدين لا يقبل به الكثيرون، فهم يقولون: إن العقل هو القابلية على الاستدلال، أما الدين فهو الايمان بالأصول والعمل بالفروع.

وفق هذا التصور، ينبغي أن لا يكون لأي مؤمن أو متدين موقف سلبي معارض لعلم الكلام، فالرد على الشبهات واثبات صحة العقائد أمور ضرورية في مكانها، أما ما يحدث في أثناء الجهود التي يبذلها المتكلم للرد على الشبهات واثبات اصول الدين، وما يتم الرد عليه وما يتم إثباته، وكيف ينهض عالم الكلام بمهمة الدفاع عن الدين وما تترتب على دفاعه من آثار، فهو موضوع آخر. المهم في زماننا مدى تقبّل الإنسان المعاصر للدفاع العقلاني عن الدين بالشكل المطروح في علم الكلام. هذه الإشكالية تتكرس اكثر حينما ندقق في حال المتكلمين المعاصرين في الغرب، إنهم وبدل الجدل الذي كان سائداً بين المتكلمين القدامى، ركنوا إلى التفسير والتأويل، وأبدى بعض الفضلاء والعلماء المسلمين أيضاً شعوراً بنقصان جدل المتكلمين القدامى، وظن معظم هؤلاء أن التوليف بين الدين والعالم المعاصر بما فيه

من علوم ومناهج بحثية سيقوّي بنية العقائد الدينية. وإذا سمّينا هذه العملية دفاعاً عقلانياً عن الدين فستكون إجابتي عن السؤال أن الدين يخرج عن ماهيته والعقل ينحصر بالعقل الذي قال عنه برغسون: إنه مباينٌ للمادة.

□ سبحاني

الدين معرفة ونهضة شاملة نحو التكامل لها أربعة أبعاد: إصلاح العقيدة والفكر، تنمية الأخلاق الإنسانية السامية، تحسين العلاقات بين الافراد، إلغاء جميع ألوان التفرقة والتمييز.

كل هذه الابعاد تتحقق في ظل الايمان بالباري عزوجل. فيما يلي نشير الى هذه الابعاد باختصار:

١ـ إصلاح العقيدة والفكر:

الذهن البشري لا يقبل الفراغ ولا يمكن أن يكون بدون عقيدة معينة، ورسالة الدين في هذا المضمار ان عالم المادة من حيث الوجود ومن حيث النظام مخلوق لخالق أعلى وأقدر، خلق المادة وأضفى عليها نظامها المناسب.

ذهن الإنسان لا يخلو من ثلاثة أسئلة: من أين أتيت؟ لماذا أتيت؟ الى أين أذهب؟

هذه التساؤلات الثلاثة لها من وجهة نظر الإنسان الموحد إجابات واضحة، بينما تفتقر المدارس المادية لإجابات شافية عنها. من هنا نقول: إن للدين أبعاداً، ومن ابعاده الإصلاح الفكري والعقيدي، وبمقارنة المدرسة الالهية بالمدرسة المادية يتضح أن الفكر الإنساني يبلغ كماله في ظل المدرسة الالهية، في حين يلفُّ الغموض كل انحاء المدرسة المادية، ويعشعش في أروقتها الجهل والتسطيح، وأحياناً اللاعقلانية، إذ كيف يمكن القول بأن المادة في العالم هي التي منحت نفسها النظام والتدبير؟

٢ـ تنمية الفضائل الأخلاقية:

الدين دعامة قوية للفضائل الاخلاقية، فمراعاة التعاليم الاخلاقية ترافقها

جملة من ألوان الحرمان والنقص. التضحية مثلاً، ومساعدة المعوزين، والعمل بالأمانة، و... الخ، لا يخلو الالتزام بها من معاناة وحرمان ونقص مادي. متى ما أصلحنا العقيدة بواسطة الدين، وشددنا بأن الله تعالى أمر بمراعاة المبادئ الاخلاقية، وجعلها فرضاً وتكليفاً عينياً على الإنسان، وحدد لمجافاتها انواع العقوبات الدنيوية والأخروية، عندها ستغدو الأخلاق واجباً دينياً يُلتزم به عبر الالتزام بالدين. وفي غير هذه الحالة لن تكون التعاليم الاخلاقية اكثر من تنويهات لا ضمانة تنفيذية لها. البعض يلتزمون بها والبعض يضربون بها عرض الجدار.

٣ـ تحسين العلاقات بين الافراد:

كما أن الدين سند متين للالتزامات الأخلاقية، فهو دعامة قوية للأصول الاجتماعية. المتدينون يرون الأصول الاجتماعية تكليفاً مقدساً، بينما هي عند غيرهم مجرد قوانين لا يتم تنفيذها إلاّ في ظل سطوة البوليس والقوات المسلحة المسؤولة. أما المساحات الخارجة عن هذه السيطرة المادية فلا ضمانة لتطبيق الأصول الاجتماعية والقوانين المدنية فيها. هذه الحقيقة تتضح اكثر بمراجعة حياة المجتمعات غير الدينية.

٤ـ إلغاء جميع ألوان التفرقة والتمييز:

المتدينون ينظرون لجميع الناس سواسيةً كأسنان المشط، فكلهم خلق الله، وإذن لماذا التمييز؟! ولماذا تخمة البعض وسغب البعض الآخر؟!

بعد أن تعرفنا بإجمال على الابعاد الأربعة للدين، لا محيص لنا من ذكر نقطتين:

أولاً: ليس بمستطاع اي دين كيفما اتفق، توفير هذه الأبعاد الأربعة في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر. فالدين الذي يتجلى بنصاعة في هذه الأبعاد الأربعة هو الذي يقوم على أساس العقل، وبغير ذلك سينتهي الى الخرافة والرهبانية ونبذ النمط الايجابي للحياة، والنزوع للطرق السلبية العرفانية المشوهة، التي تلاحظ نماذج منها في الحياة الآلية للغرب. وإذا كانت ثمة جماعات تقول بصد الدين عن

الرقي والتقدم ومساعدته على التخلف والرجعية، فإنهم بلا شك يقصدون الأديان اللاعقلانية، المفضية بطبيعتها الى تلك النتائج المرفوضة.

ثانياً: الدين يحاول إلغاء التمييز، وليس التفاوت الطبيعي بين البشر، فالتفاوتات الطبيعية الايجابية لا يمكن إلغاؤها أو التنكّر لها، أما التمايزات التي يتسنى القضاء عليها فهي التي لا تكون لها جذور طبيعية فطرية، وإنما تفرضها السلطة والهيمنة والتعسف.

بخصوص الشق الثاني من السؤال، أي ماهية العقل والعقلانية، أقول: إن العقل هو الإدراك القطعي واليقيني المعني بالمراحل الاستدلالية الثلاث: اثبات ذات الله، وصفاته، وأفعاله. هذا هو العقل المواكب للدين والمنسجم مع تعاليمه. أما العقل الرياضي فقضيته مستقلة ولا علاقة له بإفادة الدين من العقل. العقلانية التي بامكانها تصديق التعاليم الدينية وتمتينها هي معرفة خالق العالم باعتباره واجب الوجود، ومن ثم معرفة صفاته وافعاله. وطبعاً ثمة مبادئ وأسس خاصة لمعرفة الأفعال.

حجية العقل:

○ **حجية العقل، هل هي ذاتية أم شرعية؟ ولماذا؟ واذا اثبتنا قضية «العقل موصل الى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» بالأدوات العقلية، افلا نكون قد وقعنا في الدور؟**

□ **داوري**

بهذا السؤال توقعون المخاطب في معضلة يصعب الخروج منها. العقل حجة في بعض الحالات والموارد (وفي كل شيء وكل مكان)، بيد أن العقل ذاته ليس على شاكلة واحدة دائماً، وإنما له مظاهره وصوره ومعانيه المتفاوتة، فكل عقل يمكن أن يكون حجة في الحالات التي يكون من سنخها ومما يتناسب وطبيعتها. في هذه الحالة لا ريب أن حجية العقل ذاتية. مثلاً حجية العقل الرياضي حجية ذاتية، ولكن ماذا

نقول حينما لا تكون الحجية ذاتية؟ حجية العقل الذاتية وحجيته الشرعية صحيحتان في مواضعهما، لكنني أرى انه في مكان ما حجة وفي مكان ما ليس بحجة. فإذا دسّ أنفه في مواضع ليست من اختصاصه كان كالمتطفل.

بميسوري الإجابة عن السؤال المطروح: لو كان للعقل شكل واحد وثابت، بحيث تكون له صيغة ومفهوم واحد لدى جميع الناس في كل زمان ومكان، إلاّ أن فرانسيس بيكون، الذي كتب الارغانون، وديكارت، الذي أشاع الاسلوب الصحيح لتوظيف العقل، وجميع أخلافهما كانوا رموزاً عقلانية خلافاً لعقلانية القرون الوسطى. أنا لا أناقش آراء من يعتبرون العقل أرجلاً خشبية غير طيّعة، غير أنني لا أتصور أن من العسير التسليم لفكرة أن العقل في المثالية الجديدة غير العقل البرهاني. فالذي يزعم للعقل حجية ذاتية لابد أن يفصح عن مراده من العقل، هل هو العقل الافلاطوني والأرسطي، أم عقل المتكلمين، عقل الفارابي وابن سينا، أم عقل ديكارت، أم عقل كانت، عقل برغسون، أم عقل البراغماتية، أم عقل المثاليين الجدد؟ وبالتالي هل هو العقل المناغم للنقل أم العقل المتضارب معه؟

النقطة الأخرى التي أشرتم إليها هي أن حجية العقل مما يبرهن عليه بالعقل ذاته، وهذا ما يستتبع الدور الذي يرى للعقل حجيته يُسند هذه الحجية على مبادئ عقلية من دون أن يثبت هذه المبادئ، فالمبادئ إن لم تكن من البديهيات فهي بلاشك من فئة المقبولات والمسلمات، ولهذا قلّما يسألون ما هو العقل؟ كل المنادين بالعقل والعقلانية يتبنون شكلاً للعقل مغلفاً بالغموض والعتمة. هم طبعاً يرون ذلك العقل، العقل المطلق أو العقل الأصلي أو الأصيل. ولا يناقشون في ماهية العقل إلاّ لماماً، وما كان أجدرهم بأن يناقشوا! المناداة بحجية العقل من دون البحث في معانيه المختلفة تمهد الأرضية في أقل التقادير للمغالطة، وتمسخ اللغة مفرداتٍ تكراريةً جافةً، ومجموعةً من الألفاظ والعبارات التقليدية. وباختصار أقول: إن حجية العقل أو عدم حجيته مما لا يقبل الإثبات، وإنما ينبغي فهم هذه المسألة، والمهم هو كيف نفهمها؟

□ أعواني

أرى أن حجية العقل ذاتية، فإذا كان العقل يستقي حجيته من الشرع اختلفت

أحكام العقل باختلاف الشرائع، وأعتقد أن هذا السؤال بحد ذاته: هل حجية العقل ذاتية أم مستمدة من الشرع، ينهض على أساس «افتراض مسبق» أخذنا به أخذ المسلمات من دون أن نثبته، وبامكان هذا «الافتراض المسبق» ذاته أن يمثل الاجابة عن السؤال. الافتراض هو: أن العقل والشرع متضادان، فإذا اكتسب شيء ما حجيته من العقل، تعذّر أن يستمد حجيته من الشرع. وبعبارة أخرى يبتني هذا السؤال على فرضية الانفصال الحقيقي بين العقل والشرع، في حين قد يكون العقل والشرع متحدين ومتناسقين. الطروحات الراسيونالية فقط ترى أن العقل معارض للشرع. أما إذا أخذنا العقل لا بالمعنى الذي يراه أصحاب اصالة العقل الجزئي أو الراسيوناليون، بل بمعنى العقل الالهي، وتكون الشريعة بمعنى الدين بجميع أبعاده، ففي هذه الحالة لن يكون هناك أي تعارض بينهما، بل على العكس سيكون بينهما نوع من التلازم والترابط.

أما السؤال: هل يعني إثبات قضايا من قبيل «العقل موصل الى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» بالعقل ذاته، أننا نقع في الدور الباطل؟ فيمكن الإجابة عنه بطرق مختلفة. مثلاً يمكن القول: إن هذه شبهة منطقية، تشبه شبهة الكذّاب. إذا قال قائل: إنني اكذب دائماً، فإن كان كاذباً في مقولته هذه فهو صادق، وإن كان صادقاً فهو كاذب. الإجابة عن هذا السؤال تجعلنا نناقض أنفسنا في كلا الحالين، وقد أجاب علماء المنطق عن هذه الشبهة بطرق مختلفة، في القضية «البرهان العقلي حجة» محمول القضية أي «الحجة» هو نفس «الصدق المنطقي».

من ناحية أخرى يمكن القول: إن العقل قوة إلهية والسنخية لها جنبة الإطلاق والعينية، أو أن نقول: إن العلم والمعرفة ممكنان بالنسبة للإنسان ولهما جنبة عينية وليسا ذهنيين صرفاً. في هذه الحالة لابد أن تكون للعقل ايضاً عينيته؛ ليستطيع نقد نفسه، بل حتى أن بامكان العقل جعل نفسه متعلقاً عينياً ليتعقل في نفسه ويتدبّر، أو أن لا تكون للعقل قابلية التعقل في ذاته ونقدها، وفي هذه الحالة سيمتنع العلم أساساً.

لابد أن نسأل: من هو المخاطب بالوحي الإلهي؟ أية قوة من قوى النفس خاطبها

وعاتبها الباري عزوجل؟ لا مراء أن هذه القوة الإلهية هي العقل. من هنا نجد كل هذا التأكيد في القرآن الكريم على العقل والفهم والتعقل والتدبر والتفكر، وهي جميعها تجليات للعقل.

☐ **سبحاني**

الشخص الذي يطرح هذا السؤال يعتبر العقل حجةً من حيث لا يشعر، فالذي يقول: إن العقل ليس بحجة، ينبغي أن يسوق الأدلة على عدم حجية العقل، وإذا جاءنا العقل بحجة على أن العقل ليس بحجة، فقد قتل نفسه. العقل دائماً يسند النظريات الى البديهيات، وحينما يصل الى البديهيات لن يكون ثمة مجال للتشكيك والريبة. من هنا أستنتجُ: أن ما أدركهُ صحيح، كما هو الحال في القضايا الرياضية والهندسية. إذن حينما لا تكون القضايا تجريبية، وإنما نصل من النظريات الى البديهيات بواسطة البراهين يكون العقل حجة. وهكذا الحال بالضبط في باقي المسائل والمعارف والاخلاق. غاية ما نقوله في العقيدة: إن البرهان هناك يصل الى اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين، وفي المسائل الاخلاقية والقضايا المتصلة بالحكمة العملية نتشبث بالحسن والقبح. على ضوء ذلك لاشك أن للعقل حجية ذاتية، وإذا كانت حجيته شرعية وقع الدور، فالشرع لم يكتسب حجيته بعد حينما أصبح المصدرَ الوحيدَ لحجية العقل.

وورد في السؤال أن قضية «العقل موصل الى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» تمت البرهنة عليها بالعقل ذاته، أفلا نقع بذلك في الدور؟ الجواب: كلا، لا نقع في الدور. إننا نقيم البراهين على هاتين القضيتين، فإذا كانت جميع قضايا العقل نظرية وقعنا في الدور كلما تقدمنا الى الامام، ولكن ثمة أفق مشرق أمامنا هو إرجاع النظري الى البديهي.

○ **التجريبيات لابد من استنادها الى البديهيات لأنها من اليقينيات. ولكن قد يعتبر البعض أن قسماً من التجريبيات ليست من اليقينيات. إذن عليكم بعد ذلك التوكؤ بنحوٍ ما الى البديهيات الأولية.**

□ سبحاني

التجريبيات تعتبر من الأمور اليقينية، شريطة أن نطرح المعنى الصحيح للتجربة. البعض يخلط بين التجربة والاستقراء والتمثيل، وغالباً ما يخلطون بين التجربة والاستقراء. ولاشك أن الاستقراء لا يفيد اليقين إلاّ إذا أحطنا بجميع النماذج والحالات، والإحاطة بالجميع لا تحل محل الاستقراء. في التجربة لدينا برهان عقلي واضح، والاستقراء ليس من قبيل الحكم على المماثل. أما في التجربة فهناك حكم على المماثل حيث تقاس المتشابهات على بعضها، ولذلك لا نبلغ اليقين، أما في التجربة فنحكم على المماثل، والعقل يقول: «حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

□ لغنهاوزن

حجية العقل موضوع الفلسفة الدائم، ويمكن في هذا المضمار طرح إجابات متعددة بحسب التوجهات الفلسفية المختلفة، وبما أن ثمة آراء متفاوتة عن العقل بين المفكرين، فلن يكون من المستغرب أن نرى نظريات متنوعة في باب حجية العقل، فمثلاً بعض الفلاسفة قدموا إيضاحات محدودة نسبياً للعقل الحسابي (النفعي) ثم أذعنوا بأن مثل هذا العقل لا يتمتع بأي اعتبار أو حجية مطلقة. على سبيل المثال اصحاب النزعة الايمانية الذين سبقت الإشارة إليهم يعتبرون العقل مادياً جامداً ونفعياً، ويرون حجية الايمان أسمى من حجية العقل. مثل هذا الرأي يمكن ملاحظته في أعمال كريكغارد. من ناحية أخرى يسعى الحسيون التجريبيون لتبرير حجية العقل على أساس أن أحكام العقل ممكنة الإثبات بواسطة التجربة، ومثال ذلك أفكار الفيلسوف الانجليزي جون استيوارت ميل. العقليون يزعمون أن حجية العقل تفرض نفسها بصورة حضورية شهودية، ويمكن الاطلاع على صيغة واضحة من العقلانية الإسلامية في كتاب «تعليم الفلسفة» (الدرس ١٢) للشيخ محمد تقي مصباح يزدي.

ثمة بين المناطقة الغربيين بحث حول الأصول المألوفة في المنطق يتصل بهذا

السؤال. البعض يذهب الى أن قوانين المنطق وصفية، وفي مقابل ذلك يدعي آخرون أن المنطق يضع بين أيدينا قوانين التفكير، ويقول لنا: كيف يجب أن نفكر بصورة صحيحة. مصدر هذه الحالة الدستورية هو الآخر موضوع نقاشات موسعة، ولعل دراسة جميع وجهات النظر في هذا الباب تقتضي تأليف كتاب ضخم، إلاّ أنني أرى أقومَ رأي على صعيد حجية العقل هو الرأي المؤلَّف بطريقة معقدة تقريباً من عناصر النظريات المختلفة. بالإمكان مجاراة العقليين في الحجية الأولية للعقل مجاراة ترتكز الى الشهود العقلاني. على سبيل المثال حينما يؤمن الإنسان بمبدأ التوازي الإقليدي، هذه الرؤية الأولية توفر لنا التبرير اللازم للجرح والتعديل في ظل اعتبارات اكثر، وعليه فحجية العقل في مبدأ التوازي ليست مطلقة.

النتائج الضمنية لرفض هذا المبدأ (مثل إمكانية تنظيم علم هندسة متماسك من دون الحاجة الى هذا المبدأ، والاكتشافات التي يثمرها العمل بالهندسات غير الاقليدية) تدفعنا إلى إعادة النظر في الأحكام المبتنية على الشهودات العقلانية الأولية، وهكذا نرى أن للعقل البشري قدرة فائقة على التنظيم الذاتي.

بعض الأصول العقلانية الأولية يمكن جرحها وتعديلها في ظل صنوف أخرى من الأصول، مضافاً الى معطيات التجربة والاختبارات العملية. والذي يبقى من حجية العقل في وجهة النظر هذه، أننا لا يمكننا التخلّي نهائياً عن العقل أو التعامل معه تعاملاً نقدياً محضاً، أما العناصر المختلفة للعقل فيمكن فصلها ونقدها في ضوء المعطيات العملية. هذا ما عبّر عنه كوآين في مقولته المعروفة: نحن كالملاحين ينبغي لنا دائماً اصلاح سفينتنا ونحن نمخر عباب البحر، وإذا كان ذلك غير ممكن بصورة كلية، فهو ممكن بشكل جزئي مرحلي نصلح من خلاله السفينة جزءاً جزءاً.

اشكال الدور المطروح، في السؤال كثيراً ما طرح من قبل الفلاسفة والمناطقة، فإذا فهمنا العقل بمعناه العام بحيث يشمل كل انواع الاستدلال، يمكن الزعم أن اي حكم عقلاني حول عقلانية العقل ينطوي على اشكال الدور، بيد أن التسليم لهذا الاشكال يبدو عسيراً للغاية، خصوصاً أننا لا نجد البديل عن العقل. في هذا السياق تبدو قضية عقلانية العقل كأخلاقية الأخلاق، فإذا برهنا بواسطة الأخلاق على ضرورة الالتزام بالاخلاق، نكون قد تحركنا في دائرة مفرغة ووقعنا في الدور، ولكن

هذا لا يعني أن هناك إشكالية حقيقية في الأخلاق، وهكذا الحال بالنسبة لعقلانية العقل. ليست العقلانية ذاتها موضع الاشكال، إنما الاشكال في الحاجة الى تبريرات خالية من الدور.

والألطف من موضوع حجية العقل، ملابسات الانتقاء بين المعطيات النظرية والعملية المتفاوتة للعقلانيتين. في الغالب يُطرح تفسير نفسي للمسألة، فيُقال: إن الصواب هو ما يؤدي الى حالة نفسية مقبولة كسكينة الذهن لدى سكتوس امبريكوس، والعقيدة غير المتزعزعة في نظر ديكارت، ودحض الشك وتكريس اليقين في رأي بيرس. وهناك رأي آخر يمكن أن نطالعه في مؤلفات الغزالي، يرى هذا الإسلامي أن سبيل قطع الشك اتخاذ الخطوات اللازمة لتجنّب الخطأ في الحكم. لاشك أن على الإنسان الانطلاق من أحد أشكال العقلانية ليحترس بموجبه من الوقوع في الأخطاء، وفي مرحلة لاحقة عليه التدقيق في الاساليب التي تدفع الإنسان الى الخطأ في الحكم بسبب العصبيات المختلفة، فيحاول أن يرفع أسباب هذه الأخطاء، وبالتالي قد يصل الإنسان الى أن يرفض تصوره الأولي عن العقلانية أو يعيد النظر فيه. النقطة الاساسية هي أن المصدر الرئيسي للأخطاء الناجمة عن العصبيات يتمثل في النزعات الدنيوية المادية، وعليه ينبغي للمرء السيطرة التامة على ذاته ونزواته ليجتث جذور الخطأ في الحكم. هكذا، نجدنا انتقلنا من مسألة المناطات العقلانية المناسبة إلى عملية تهذيب النفس، بالرغم من أن تهذيب النفس لا يضمن مقدرتنا على الاصابة التامة في الحكم بين المعايير المتضاربة. منهج الغزالي يشير كيف أن الاساليب اللاعقلانية ترتبط بتقييم الاساليب العقلانية.

□ ملكيان

أظن أن ما ترمون إليه من «العقل» في هذا السؤال: القابلية التي يتمتع بها أغلبية الناس، ويعتبرونها أحياناً الموهبة الوحيدة التي لا تصطبغ أحكامها بالطابع الشخصي والنفسي، وإنما يذعن لها الجميع ويتفقون عليها، فمنذ القدم اعتبر فريق من المفكرين أن لهذه القوة جانبين، وبعبارة أدق لها استعمالان: الجانب أو

الاستعمال الشهودي، الذي يرى به الإنسان الحقائق أو الأمور الانتزاعية، كالذوات والكليات. وهنالك الجانب أو الاستعمال الاستدلالي، الذي ينتقل عبره الإنسان من المقدمات الى النتائج (العقل الاستنتاجي أو الاستدلالي أو البرهاني)، هذان الاستعمالان غير منفصلين عن بعضهما طبعاً، فالانتقال من المقدمات الى النتائج ليس في حقيقته سوى شهود «رؤية» وعلاقة بين المقدمات والنتائج.

كذلك قسّموا العلوم والمعارف البشرية منذ القديم الى صنفين رئيسين: العلوم البديهية، والعلوم النظرية. المجموعة الأولى تمثلها العلوم والمعارف المستحصلة من الاستعمال الأول للعقل، أي معطيات الشهود والرؤى العقلية. والفئة الثانية هي العلوم والمعارف التي لا تتأتّى بالشهود المباشر للعقل، وانما هي حصيلة الاستعمال الثاني للعقل، بمعنى أن العقل يتوصل إليها عبر تركيب معارف المجموعة الأولى. ولا مراء أن هذا التركيب والاستنتاج لا يتم دون ضوابط أو أصول، بل يسير وفق قواعد وقوانين المنطق الصوري بكل دقة، وهي بحد ذاتها قوانين وقواعد مستحصلة من الشهود العقلي، أي انها تنتمي للمجموعة الأولى من المعارف. على هذا الأساس كل المعلومات النظرية مبتنية على المعلومات البديهية الشهودية، وبتعبير آخر كل المعلومات النظرية حصيلة الاستدلالات التي تشكل المعلومات البديهية موادّها، وتُنظّم قواعد المنطق صورها، وقواعد المنطق بدورها من المعلومات البديهية. وبهذا فإن الشهود العقلي مآل كل المعلومات.

هنا يطرح سؤالان:

الأول: هل جميع المعلومات النظرية هكذا فعلاً وعلى مستوى العمل؟ أي هل هي استخلصت فعلاً من البديهيات طبقاً لقواعد المنطق الصوري أم لا؟ الذي يبدو أن الأمر ليس كذلك. طبعاً الكمال المطلوب أن جميع المعلومات النظرية تبتني منطقياً على المعلومات البديهية، إلاّ أن هذا الكمال المطلوب لم يحصل أبداً (ولعله متعذر الحصول).

الثاني: من اين جاءت المعلومات البديهية (الشهودية) ذاتها بحجيتها واعتبارها؟ أتصور أن هذا هو سؤالكم المقصود. في الجواب أقول: إن بداهة القضية تعني أن عقل الإنسان وذهنه يصدقان هذه القضية ويعجزان عن تصديق نقيضها. حينما

نقول: إن العقل يشهد مفاد القضية الفلانية، فمعنى ذلك أنه لا يمكن أن يقبل بنقيضها، والمسألة الآن هي كيف يمكن الاستنتاج من كون العقل لا يصدّق نقيض القضية P أن P ذاتها صادقة (أي مطابقة للواقع)؟ بعبارة ثانية كيف تبيّن صدق العبارة: «القضية التي لا يستطيع العقل تصديق نقيضها صادقة ومطابقة للواقع»؟ وبتعبير آخر أيضاً؛ كيف يمكن استنتاج صدق P من عجز العقل عن تصديق نقيض P؟ قد يقال: إن هذه العبارة ذاتها «القضية التي يعجز العقل عن تصديق نقيضها، صادقة» من العبارات الشهودية البديهية. وينبغي القول إزاء هذا: إنه على افتراض صحة هذا الاستدلال، يمكن السؤال ايضاً: من أين لنا الاطمئنان الى صحة هذه العبارة الشهودية؟ أريد القول: إن معادلة «القضية التي يتعذر على العقل تصديق نقيضها = قضية صادقة» فرض مسبق مهم جداً، لا مفر من افتراضه والتسليم له مسبقاً، ولكنه على كل حال «فرض» ليس اكثر، والنتيجة هي أن قضايا من قبيل «العقل موصل إلى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» لا يمكن الاستدراك عليها عقلياً، وإنما تؤخذ كفرض مسبق.

موضوع علم الكلام:

○ ما هو موضوع علم الكلام؟ هل هو جميع القضايا المطروحة في النصوص المقدسة، أم القضايا المعنية بالواقع فقط (دون القضايا المعنية بالقيم) أم بعضها وليس جميع القضايا المعنية بالواقع؟ وهل تدخل أسس (قبليات) ومقتضيات (مؤديات) القضايا الدينية في موضوع علم الكلام، بحيث يتوجب الدفاع عنها هي الأخرى في إطار هذا العلم، أم لا؟

□ سبحاني

لعلم الكلام موضوع ذو ثلاثة أبعاد: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله. أفعاله إما تكوينية أو تشريعية. الافعال التكوينية تلك التي تتصل بالحكمة والغاية من عالم

الخلقة، والأفعال التشريعية تختص ببعثة الانبياء وانزال الكتب وما فيها من أحكام. بهذا لا يمكن لعلم الكلام أن يكون بلا موضوع، وموضوعه هو ما ذكرناه، لكن ينبغي شرح أفعال الباري لتبتني جميع المباحث عليها، فنحن لا نستطيع الدفاع عن جميع نصوص الكتب المقدسة.

لغنهازون

تطرح جميع الأديان ادعاءات أساسية مختلفة، وقد تطرح مؤاخذات واقعية أو خيالية على هذه الإلهيات هي دراسة التعاليم الدينية والمؤاخذات عليها. من هنا كان ثمة تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب، وبين الإلهيات باعتبارها شعبة من شعب الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الإسلام. الادعاء الديني الأول، أي وجود الله، من أهم مواضيع علم الكلام وفلسفة الدين والعلوم الإسلامية والحكمة والعرفان.

من الخطأ تقسيم قضايا الكتاب المقدس الى وصفية وقيمية؛ لأن هذا التقسيم يكرّس فرضاً مُسبقاً، مفاده أن هناك أساساً قضايا وصفية وأخرى قيمية، وهذا الفرض غير موثوق إطلاقاً، وحتى لو سلمنا بوجود طائفة من المفاهيم الوصفية والقيمية، سنلاحظ أن هذين النوعين ممتزجان بتركيبة معقدة جداً في جميع الكتب المقدسة في العالم. الفلسفة الطاوية الصينية مثلاً تفسر القوانين العامة في عالم الوجود، وتحدد أيضاً واجبات الإنسان. كذلك الارادة الالهية التي أوحيت للانبياء، فيها الوصف وفيها التشريعات، وحتى شهادة أن لا إله إلاّ الله تمثل اكثر من عرض وصفي للواقع العيني، فالنطق بهذه العبارة يعرِّف الإنسان المبدأ المتعالي لكل خير ومناط أخلاقي. إن الشهادة بتوحيد الله عين الالتزام بموقف عبودي من الباري عزوجل.

داوري

من الصعب جداً تحديد موضوع علم الكلام. وإن أوضح قائل: ما معنى موضوع العلم، وهل ينبغي أن يكون لكل علم موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية؟ ربما أمكنت

الأجابة: أن موضوع علم الكلام ما هو إلاّ أصول الدين، من حيث كونها تعرضت للتشكيك والجحود والإنكار. من هنا ليس جميع القضايا الواردة في النصوص المقدسة والقضايا الاخرى الواردة في السؤال موضوعاً لعلم الكلام، مع أن بعضها قد تكون موضوعاً لهذا العلم. من العسير جداً تحديد ما إذا كان علم الكلام (بتعبير المرحوم آية الله محمود طالقاني) من العلوم الحقيقية أم ينبغي تصنيفه في عداد العلوم الاعتبارية؟ بعض المفكرين المعاصرين يرى أنه من العلوم الحقيقية، ومن المتقدمين من قال: إنه بحث في حقائق الموجودات عن طريق الفكر وبالالتزام بالوحي. وفق هذه الرؤية يقترب علم الكلام من الفلسفة، حتى يمكن القول: إن موضوعهما واحد. هؤلاء المتكلمون يرون أن موضوع علم الكلام وجود الله تعالى.

ملكيان

علم الكلام بالشكل الذي كان عليه الى الآن في الثقافة الإسلامية لم يتطرق لجميع القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية، وإنما أقصى القضايا القيمية بالكامل عن حيّز بحثه، ومثالها قوله تعالى: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** (البقرة/ ١٩٤) و**﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله﴾** (الحشر/ ١٩). وحتى القضايا المختصة بالواقع لم يتناولها جميعاً، ومثال ذلك **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾** (الانبياء/ ٣٠) أو **﴿وما هذه الحياة الدنيا إلاّ لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾** (العنكبوت/ ٦٤) وإنما اقتصر اهتمام المتكلمين على أهم القضايا الوصفية، تلك التي تتصل بصفات وافعال الباري والنبوة العامة والخاصة، وطبعاً تطرقوا في احيان كثيرة لقبليات ومؤديات هذه القضايا المختصة بوصف الواقع. أما موضوع البحث في الإلهيات المسيحية (Theologu) في العالم الغربي اليوم، فيتسع ليشمل جميع القضايا المطروحة في النصوص المقدسة، سواء الوصفية منها أو القيمية.

حينما يقال: إن الإلهيات المعاصرة في الغرب تناقش حتى القضايا القيمية في الدين وتدافع عنها، قد يتوهم البعض أن الإلهيات تستوعب في داخلها حتى علم

الفقه، وهنا ربما يُطرَح إشكال مفاده أن الحدود بين هذين العلمين قد تلاشت في الغرب، إلاّ أن الأمر ليس كذلك، فالفقيه بما هو فقيه، لا ينهض بمهمته بنجاح إلا عندما يثبت أن الحكم القيمي الفلاني (كالاحكام السياسية أو القضائية أو الجزائية أو الاقتصادية) قد استنبطها من النصوص الدينية المقدسة وفق القواعد والضوابط الاستنباطية الدقيقة (وبعضها مذكور في مباحث الألفاظ بعلم أصول الفقه). وبتعبير آخر ليس شأن الفقيه ـ ولا يتوقع منه ـ سوى أن يدلل على استناد الفتاوى التي يطلقها الى النصوص المقدسة، فإذا نهض بهذه المهمة، يكون من زاوية البحث الذي نحن بصدده قد فرغ من وظيفته، في حين تبدأ وظيفة المتكلم من هنا بالضبط، فحتى لو كان الحكم القيمي مستنبطاً بصورة صحيحة من مصادر الدين، أي حتى لو سلّمنا بسلامة فتاوى الفقيه، فإن مهمة المتكلم الدفاع (عن هذه الفتوى واثبات صوابها، وليس الدفاع عن استنادها الى النصوص المقدسة).

وستسألون ما هو معنى «الصواب»؟ لإيضاح ذلك نقول: لأن غاية عمل المتكلم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، ولأن هذه المعتقدات تتوزع إلى صنفين: أحدهما يصف الواقع، والآخر يحدد القيم، فعلى عالم الكلام الدفاع عن كلا الصنفين من المعتقدات، والأهم من ذلك أن عليه تقديم نمطين من الدفاع: الدفاع عن القضايا الوصفية، والدفاع عن القضايا القيمية. الدفاع عن القضايا الوصفية دفاع عن صدقها ومطابقتها للواقع، ولكن ما هي طبيعة الدفاع عن القضايا القيمية؟ وعن أي شيء من هذه القضايا يتم الدفاع؟ هل تقبل هذه القضايا الصدق والكذب ليمكن الدفاع عن صدقها؟ لا يبدو أن من السهل اعتبار هذه القضايا صادقة أو كاذبة، وعليه لا يمكن أن يكون الدفاع عنها دفاعاً عن صدقها، وإنما هو دفاع عن كفاءتها وفائدتها، والنتيجة هي أننا أخذنا «صواب» الاحكام الدينية هنا بما يشمل صدقها (بالنسبة للأحكام الواقعية) وكفاءتها وفائدتها (بالنسبة للأحكام القيمية).

من المناسب في هذا المقام الإشارة الى أن المتكلم إذا اراد الدفاع عن كفاءة وفائدة الأحكام القيمية للدين، لابد له أولاً من تحديد المشكلة التي جاءت هذه الاحكام القيمية لحلها ومعالجتها، فما لم تحدد بالضبط المشكلة التي جاء الحكم

لحلها ورفعها، لا يمكن البت في كفاءة أو عدم كفاءة الحكم. إذن من أجل الدفاع عن جدارة وفائدة الاحكام الدينية القيمية لا مناص من الكشف أولاً عن طبيعة وماهية المشكلات التي يتعين على الدين معالجتها ونحت الحلول لها، وهذه الاشكالية بالذات تحتم على عالم الكلام الخوض في قضية مهمة وعسيرة هي قضية مبررات حاجة البشر الى الدين.

منهجية علم الكلام:

○ ما هي المنهجية في علم الكلام؟ هل تُستخدم فيه المناهج الثلاثة: العقلية الفلسفية، والتجريبية العلمية، والنقلية التاريخية؟ ولماذا؟

□ سبحاني

الاساس في علم الكلام استخدام المنهج العقلي. المتكلم يحاول الإفادة من معطيات العقل، ولكن لأن الغرض دائماً يحدد المنهج، ولأن غرض المتكلم الدفاع عن أصول الدين، فقد ينتفع أحياناً من التجربة، بل انه في بعض المباحث مضطر للاستمداد من التاريخ، كما في مبحث الإمامة، الذي لا يمكن فيه الاستعانة بالعقل (طبعاً في مبحث الامامة الكلية يمكن الاستعانة بالعقل ايضاً) فمنعطفات الامامة والسقيفة تستفاد من المعطيات التاريخية.

□ ملكيان

نظراً الى أن النصوص المقدسة تشمل جميع الاقسام الثلاثة من القضايا؛ القضايا التجريبية العلمية، والقضايا العقلية الفلسفية، والقضايا النقلية التاريخية، حينما يروم المتكلم الدفاع عنها، فلا محيص له من استعمال المناهج الثلاثة التجريبية والعقلية والتاريخية. في القرآن الكريم عبارات تجريبية مثل ﴿**والله خلق كل دابة من ماء**﴾ (النور/ ٤٥) أو ﴿**وأرسلنا الرياح لواقع**﴾ (الحجر/ ٢٢)، وفيه عبارات عقلية من قبيل ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا**﴾ (الانبياء/ ٢٢) أو ﴿**كل شيء هالك إلاّ وجهه**﴾ (القصص/ ٨٨)، وأيضاً هنالك في القرآن إفادات تاريخية

منها ﴿غُلبتِ الروم في أدنى الأرضِ وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾ (الروم/ ٢ ـ ٤)، والمتكلم المضطلع بمهمة الدفاع عن هذه القضايا لابد له من المعرفة بمناهج العلوم التجريبية والعقلية والنقلية والقدرة على توظيفها.

□ لغنهاوزن

الغاية من علم الكلام في الثقافة الإسلامية، تدوين نظام عقلاني وتنظيم التعاليم الدينية، في حين تُعنى فلسفة الدين بأعم وأشمل الطروحات المسيحية التي يشترك فيها الإسلام واليهودية أيضاً، وأحياناً قد تطرح قضايا أصغر مثل الدفاع العقلاني عن فكرة التثليث ضمن مباحث فلسفة الدين. والحال أن الأنسب طرح مثل هذه المواضيع ضمن نطاق الكلام الفلسفي، كما هو جليٌّ من عبارات الكلام الفلسفي والإلهيات العقلية، فإن منهج هذين العلمين عقلي فلسفي. عندما يعمد المتكلمون الى وضع انظمة كلامية متماسكة، فما يفهم من كلمة «متماسكة» هو الانسجام العقلاني للتعاليم موضع البحث، وحينما نطالع علم الكلام نلاحظ استعمال مناهج مشابهة.

تقام براهين لاثبات زعم مفترض وتناقش المؤاخذات الواردة عليه. وفي الوقت ذاته تنقد البراهين المطروحة لاثبات المزاعم المضادة، لكن المتكلمين المسيحيين غالباً ما يعمدون الى تأليف آثار كلامية لا يمكن اعتبارها جزءاً من الكلام الفلسفي، فمثلاً نراهم يبدون ميلاً كبيراً لدراسة القيمة الاخلاقية للتعاليم الدينية المختلفة، أو ينقدون منحىً فلسفياً بسبب مضامينه الاخلاقية، وهذا النمط من الكلام يسمى الكلام الاخلاقي. طبعاً يجب أن لا نفهم من التفريق بين الكلام الاخلاقي والكلام العقلي، أن المتكلم الاخلاقي لا يستخدم المناهج العقلية، فهو الآخر يعمل لإقامة البراهين لاثبات وجهة نظره والإشكال على وجهات النظر المضادة، إلاّ أن هدفه ليس تقديم نظام عقلاني لمعتقداته، وإنما يرمي فقط الى تأكيد جانبها الأخلاقي.

والقول: إن المتكلم العقلي يجهد لتكريس الانسجام العقلاني لمجموعة من التعاليم، لا يعني أن المناهج التاريخية والتجريبية غير مرتبطة بنشاطه، فالتعاليم

التي يريد الدفاع عنها تصل إليه عادة بواسطة النقل والتاريخ، والذي يريد صياغة إلهيات عقلانية للتشيع مثلاً لابد أن يكون مطلعاً على أحاديث وروايات الأئمة المعصومين(ع).

الناحية الثانية التي يحتاج فيها المتكلم العقلي الى المنهج التاريخي هي أنه لابد له من معرفة وافية بمسار تحولات التعاليم ونقودها عبر التاريخ. من أجل أن نفهم لماذا يؤكد متكلم ما على أدلة بعينها، لا مندوحة من معرفة الادعاءات المتعارضة التي واجهته. فعلى الصعيد التاريخي قد نجد آراء متعارضة حتى فيما يتعلق بالبداهة العقلية، بحيث قد يكون زعم معين بديهياً بالنسبة لأحد المتكلمين، بينما هو موضع نقاش من منظار متكلم آخر، وحتى المعطيات التجريبية لها علاقتها بالإلهيات العقلية. في زمن ما كان الاعتقاد السائد أن مدار الكواكب لابد أن يكون دائرياً، فالحركة الدائرية أكمل وأرقى انواع الحركات، ولهذا تعتبر الكواكب من أول مخلوقات الله، وهذا الأمر هو الذي يحتم أن تكون حركتها دورانية. وقد أثبتت المكتشفات التجريبية شطط هذا التصور، والذي حصل هو أن اعتقاداً ساد باسم العقل لم يكن من الميسور بتاتاً إثباته عقلياً، وإنما كان لابد من اكتشافات فلكية تؤكد أن العقل غير قادر على البت في وضع المدارات الفلكية، وعليه فإن الفهم الأفضل لحدود وصلاحيات العقل تفرض أن يطلع الإنسان على معطيات العلوم التجريبية، وبدون مثل هذه المعرفة قد تؤخذ بعض الأفكار أخذ المسلمات العقلية في حين أنها تتناقض مع أحدث المعطيات العلمية التجريبية.

ومع ذلك حتى لو قلنا بترابط العلوم التجريبية والتاريخية بالإلهيات العقلية، فهذا لا يعني أن منهجاً غير المنهج العقلي هو السائد الاستعمال في الكلام الفلسفي والكلام بصورة عامة.

□ داوري

المعمول به في علم الكلام منذ بداية ظهوره هو المنهج الجدلي، ولكن في الفترة الأخيرة سلك بعض المتكلمين، وخصوصاً المتكلمين البروتستانتيين مناهج تقريرية

وتأويلية، فصبّوا جل اهتمامهم على ما يجب أن تكون عليه طبيعة علاقة الإنسان بالدين، وما يمكن أن يفهمه البشر من الدين. في هذا النوع من علم الكلام يندر أن نجد سجالاً وردوداً واستدلالات، مضافاً الى أن الحاجة ترتفع فيه لتقسيم الكلام الى كلام عقلي وكلام نقلي، إذ ينبغي أولاً التعرف على لغة النقل والوعي بالنقل والمنقول. هذه الحالة الجديدة غير مناسبة للراهن الزمني وتوحّد المسرح الزمني. في عصرنا ليس ثمّة اهتمام كبير بالبحوث العقلية أو النقلية، لذلك فالمتكلم يجب أن يركز على أفهام الناس، وينظر هل بالامكان الوصول الى لغة تحتل مكانتها المناسبة في أسماعهم؟ خلافاً للمعروف، ليس المنطق هو الذي يحضُّ الناس على التدين ولا هو الذي ينفرهم عن الدين، إنما ينبغي أن يأنس الناس بالنصوص والتعاليم الدينية ويستنطقوها فيما يعنُّ لهم من أمور. يجب أن نترك الكتاب المقدس يتكلم، لا أن نفرض الطروحات الرسمية على الدين. هذا هو واجب عالم الكلام في مجال فهم العصر والوعي به، أن يفهم آلية الوصول الى الدين بالطريق التاريخي، وإلا فتطبيق الاحكام الفرعية مع مقتضيات العصر، وإصدار فتاوى ملائمة للزمن، من مهمات الفقيه دون المتكلم. عالم الكلام لا يلائم الدين وفق مقتضيات الزمان، بل ينظر الى معطيات العصر بصفتها مظهراً لمستوى إدراك وعقلية المجتمع، وهو لا يفعل هذا من أجل أن يقدم طروحاته وفق هذه المعطيات، وانما ليعلم ما هي الاضافات والعوارض التي ينبغي إقصاؤها عن أفهام الناس، والعقل والنقل والتاريخ جميعها ذات نصيب في هذه العملية.

وظيفة المتكلم:

○ ما هي المراحل التي ترون أن مُهمّة المتكلم يجب أن تمر بها؟ هل توافقون المرحلية التي تُوزِّع نشاط المتكلم الى «تشكيل النظام العقيدي»، و«شرح وإيضاح هذا النظام»، و«الدفاع عنه إزاء المعارضين»؟ ولماذا؟

□ سبحاني

هذا السؤال ينمُّ عن تأثر بالمشاريع الغربية، فالمتكلمون الغربيون خاضوا تقريباً هذه المراحل الثلاث. العقيدة المسيحية ليست عقيدة واضحة المعالم؛ لذلك تعين على متكلميهم أولاً أن يشخصوا عقيدتهم ويحددوا أبعادها ومعالمها، ومن ثم يشرحونها، وبعد ذلك يردون على الشبهات والاشكالات المطروحة ضدها. بيد أن الحالة ليست على هذه الشاكلة فيما يخص الدين الإسلامي، حتى يعمد المتكلم المسلم الى نفس هذه المراحل الثلاث. مَنْ هو المتكلم لكي يضطلع بتشكيل المنظومة العقيدية في الإسلام، ثم يبيّنها، ثم يدافع عنها؟! العقيدة الإسلامية طرحت منذ اليوم الأول من قبل القرآن الكريم والسنة ونهج البلاغة وأحاديث أميرالمؤمنين(ع).

○ فعلى من تقع وظيفة تفسير هذه النصوص؟

□ سبحاني

تفسير بعضها ورد في القرآن ونهج البلاغة. المتكلم يضطلع غالباً بمهمة الدفاع عنها. إنما يكون الحق معكم بخصوص السلفيين، فهذه هي حال السلفيين من أهل السنة، فقد جاءوا في البداية ونظّموا سنةً وعقائد. لاحمد بن حنبل كتاب اسمه «كتاب السنة»، وللاشعري كتاب اسمه «الإبانة». لقد وضع هؤلاء منظومة عقائد إسلامية، ثم أخذوا يشرحونها ويدافعون عنها، والواقع أنهم بسبب مغايرة منهجهم لمنهج الشيعة، اضطروا للتنظيم والتبيين والدفاع، وكذلك الحال بالنسبة للمتكلمين المسيحيين.

أما علماء الكلام الشيعة فالمسألة مختلفة بالنسبة لهم. إننا منذ البداية أخذنا عقيدتنا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأحاديث أميرالمؤمنين والائمة الاطهار (ع). في بداية الإسلام تحددت عقائدنا من قبلهم (كلياتها لا جزئياتها). إذا راجعتم كتاب «الابانة» أو «مقالات الإسلاميين» للاشعري تجدون سلسلة من العقائد لأهل السنة، كل مادة منها رد على مذهب من المذاهب، وكأن العقيدة الإسلامية مجموعة ردود على المذاهب والفرق، وهذا شيء معيب للإسلام أن يكون

كل بند من بنوده رداً على فرقة من الفرق، والصحيح هو استخلاص العقائد ـ بغض النظر عن الفرق ـ من القرآن والنبي والائمة ونهج البلاغة. وهذا لا يمنع أن تأخذ هذه النصوص والعقائد بعد ذلك شكلاً منظماً، على غرار ما قام به الشيخ الصدوق مثلاً. هذا النوع من التنظيم لا إشكال فيه إن كان بغية التفهيم، لا أن توصم عقيدتنا بالغموض إذا لم نصطنع لها هذه المنظومات كما فعل المسيحيون والسلفيون والاشاعرة من المسلمين.

□ داوري

على المتكلم أن يبحث أولاً فيما يجب أن تكون عليه علاقتنا مع الدين، ولماذا أقصي الدين في الحياة المعاصرة الى الهامش، وهل التدين ممكن في هذا العالم أم ينبغي صناعة عالم جديد؟ البحوث الانتزاعية والردود والاثباتات السائدة لا ترضي إلا المعتقدين بالدين، لكنها لا تؤثر شيئاً في واقع الدين، وخصوصاً ملاحظة أن العقل الذي غدا منذ القرن الثامن عشر عين الوجود ومحور كل شيء، غير قادر على إدراك حقائق الدين أو الدفاع عنها، فهذا العقل يرفض النقل في جوهره وذاته؛ لذلك من الصعب أن ننظّم به هيكلية عقيدية. طبعاً في علم الكلام تم تدوين مقدمات منظومة عقيدية وشرحها، لكن المسألة هي: ألم تُنبذ تلك المنظومة في العصر الحاضر؟ وإذا كانت قد نبذت فما هو السبب؟ ربما توجّب أن يُفهم ذلك النظام العقائدي بشكل جديد.

□ ملكيان

يمكن تسجيل هذه المراحل لنشاط المتكلمين:

أ ـ فهم وبيان معاني الألفاظ المستعملة في القضايا الدينية والمذهبية (مثل: الايمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت، الحياة، العودة الى الله).

ب ـ اكتشاف وتقديم منظومة عقيدية دينية ومذهبية.

ج ـ شرح وتبيين المنظومة العقيدية، بمعنى إثبات معقوليتها وصحتها.

د ـ الدفاع عنها مقابل نقود وإشكالات الآخرين.

□ لغنهاوزن

لا إشكال في تبويب مراحل عمل المتكلم بالشكل المطروح في السؤال، ويمكن أن نضيف عليها مرحلة دحض العقائد المنافسة. النقطة التي أود الإشارة إليها هي أن المراحل اللاحقة قد تترك تأثيرها على المراحل السابقة، فمن باب المثال لو لم يستطع المتكلم الدفاع بشكل متين عن منظومة تعاليمه الدينية حيال المؤاخذات والإشكالات، فعليه إعادة النظر في هيكلية منظومته العقيدية ومتانتها. حينما تواجهنا اشكالات قوية فقد نتوصل الى أننا إذا أدخلنا بعض التغييرات على نظامنا العقائدي لاستطعنا الدفاع عنه بصورة أفضل، والنتيجة هي أن ثمة ارتباطاً وتأثيراً بين هذه المراحل الثلاث، وبدل أن نشبّه عمل المتكلم بعمل مهندس البناء، نشبهه بعمل المصارع. على المصارع أن يتخذ موضعاً (وقفةً) مناسباً، ويهجم على المنافس، ويدافع عن نفسه قبال هجماته، لكنه لا يقوم في كل مرة بواحدة فقط من هذه الاعمال بشكل مستقل. إن رد الفعل الذي يبديه حيال هجوم المنافس يؤثر تأثيراً بالغاً في الموضع الذي يمكن أن يتخذه، والهجمة المرتدة التي سيقوم بها ضد خصمه. هذا النظام المتحرك يسمى في العلوم الكومبيوترية «الدور المنعكس». الكومبيوتر يبدأ عمله بوضعية خاصة تُنظم ضمن عدة مراحل، وتكون نتيجتها وضعية جديدة ينطلق منها الجهاز لإنجاز عمليات أخرى، وهكذا. لابأس أن نعلم أن هذه الآلية المتحركة المترابطة موجودة في كل عملية عقلانية. إذا أردنا الدفاع عن نظرية فيزياوية علينا تمتين هيكلية هذه النظرية، فنثبت صحتها وننافح عنها إزاء الاشكالات الواردة وندلل على أفضليتها وقوّتها. خلال هذه المسيرة قد نرى أن الأفضل من أجل الوصول الى الأهداف المرسومة إعادة النظر في الصورة الأولية للنظرية وتغيير بعض أجزائها، والفرق هو أن النظرية الفيزياوية تستعمل في نطاق المعطيات التجريبية، أما الكلام (الإلهيات) فيعمل حسب الضوابط الوحيانية.

الدفاع العقلاني عن الدين:

❍ كيف تبرهنون على أن الدفاع العقلاني عن الدين لصالح الدين؟

□ ملكيان

إن كان المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات صواب القضايا الدينية ـ والإثبات هنا بمعنى الإثبات المنطقي والرياضي ـ فلا ريب أن مثل هذا الدفاع لم يحصل لحد الآن بالنسبة لكل القضايا الدينية، بل هو غير ممكن أساساً بالنسبة لمعظم هذه القضايا، وبذلك لا يصح الحديث عن فائدته أو عدم فائدته. أما إذا قصدتم تقديم المبررات على ترجيح الاعتقاد بالقضايا الدينية والمذهبية، أي ابتكار وبيان الأسباب التي تجعل الاعتقاد بالقضية الدينية الفلانية أفضل من الاعتقاد بنقيضها، وأرجح كذلك من عدم الاعتقاد بها أو بنقيضها. ففي هذه الحالة سينتهي الدفاع المومأ إليه لصالح الدين دون أدنى شك، فالبشر بطبيعتهم يميلون الى تصديق القضية التي تقام البراهين على أرجحيتها. ومن البيّن أن تقديم أوجه رجحان القضايا الدينية يتم وفق المناهج الثلاثة التجريبية والفلسفية والتاريخية، بحسب نوع القضية.

□ داوري

لاحظتم أنني لم أقل شيئاً بخصوص الدفاع البرهاني عن الدين، ولم أسجل موقفاً حول فائدة أو ضرر مثل هذه المنافحة عن الدين. الذي أقوله هو إن كان ولابد من علم كلام فلابد أن يكون للدفاع عن الدين، وأنتم تريدون من المتكلم أن يوضح لكم لماذا يشتغل بعلم الكلام، وما هي الفائدة من علمه هذا؟ وبعبارة أخرى يتحتم على عالم الكلام أن يتفلسف من أجل الإجابة عن سؤالكم، لأنكم تقحمونه في فلسفة علم الكلام. ورغم هذا بإمكانه أن يقول لكم: إنه يقيم البراهين لاثبات صواب التعاليم الدينية، وإذا كنتم تعتمدون على البرهان، وتريدون إقامة البراهين على صحة وأحقية علمكم، فلماذا لا تعتمدون على البرهان الذي أقمتموه لاثبات أصول العقيدة؟ هل تعتقدون مثلي أن البشر اليوم لا يثقون باليقينيات المحددة في علم

المنطق؟ أول ما يجب أن نقوم به تغيير كتب التعاليم الدينية التي نكتبها على غرار سنن متكلمينا، أو على الأقل نعيد كتابة نصف الموجود في هذه الكتب بأسلوب ومنهجية وعبارات أخرى.

□ لغنهاوزن

العقل مرشد كفوء لتقييم كل القناعات. إننا نستعمل العقل لاجتناب الوقوع في الخطأ عند التنسيق بين التجربة والعمل. هل من صالح الدين أن يؤمن به الناس إيماناً غير عقلاني؟ إذا كان الاعتقاد بالدين لمجرد أنه دين الآباء والأجداد، فهل هذا اللون من الاعتقاد لصالح الدين حقاً؟

أصحاب النزعة الايمانية يدّعون عادةً بأن المناهج العقلانية غير مناسبة للمعتقدات الدينية ومضرّة بها، لكن هذه الدعوى تستند إلى تصور عن العقل يختزله الى مناهج العلوم العقلية والرياضية، والحال أن العقل يفهم ايضاً بمعنىً أوسع وأجمع، يشمل هذه المناهج والكثير غيرها من الأمور. أحياناً يقال: إن العقل جاف وتحليلي، بينما الأجابات المناسبة للدين تلك التي تكون حماسية حامية، وهنا أيضاً يسقط نقاد العقلانية في نوع من قصور النظر، فالدين شامل وجامع بالقدر الكافي الذي يسمح بالتقييمات التحليلية والايمان العاطفي الحامي في نفس الوقت. إنَّ التنكر لأيٍّ من هذين الجانبين يعني توجيه ضربة قاصمة للدين. الايمان الفارغ من الحماس والعاطفة غير قادر على دفع المؤمنين صوب الإيثار والتضحية، بيد أن الدين الممتلئ بالصميمية والعاطفة التي لا تترك مكاناً للعقلانية، سرعان ما ينحدر صوب الانحطاط والعصبية الضارة، تحت طائلة المشاعر والعواطف الايمانية.

الدفاع العقلاني عن كل عقيدة مثيرة للجدل، مفيد ونافع. فنحن نستحصل فهمنا عن طريق مثل هذا الدفاع. الدفاع العقلاني يقتضي دراسة الوشائج المنطقية بين معتقداتنا ومضامينها والمؤاخذات التي ترد عليها. وإذا بقينا في شرنقة الجهل فيما يخص هذه القضايا، ألا يعني هذا مجافاة لله سبحانه؟ ألا يحتم علينا إجلال الله أن نحمده على العقل، هذه الموهبة العظيمة التي منَّ بها علينا؟ إذا صاحب

دفاعنا العقلاني عن الدين تأمل عميق في العقل (بمعناه الذي يقرره الحُكماء والعرفاء) فقد نبلغ حتى مرتبة الحكمة، أو ما يسميه اليونانيون «سوفيا».

الدفاع العقلاني عن الدين طبعاً، وكسائر الانشطة الإنسانية قد يتم بصورة صحيحة ناهضة تشي بمستوًى عالٍ من الدقة والبصيرة، وقد يتبدّى بشكل فجٍّ يثير الضحك والسخرية. إذا مُسخ الدفاع العقلاني عن الدين الى مجرد تمارين ذهنية للتدقيقات المفرطة وتعريف للمصطلحات واستعراضها، فإنه لن يخلو من فائدة للدين وحسب، وإنما سيضرُّ به، رغم أن الذنب هنا ليس ذنب العقل، وإنما هو ذنب الاستخدام السيّئ للعقل.

□ سبحاني

للدين حيّزان، حيز منهما يستطيع العقل إدراكه، والآخر يعجز عن إدراكه. لامراء أن الدين يطابق الفطرة الإنسانية، وإذا تمكن العقل من اكتشاف تطابق الدين والفطرة، فقد نهض بممارسة ايجابية صالحة، ومن الواضح أنه لا أحد يتكلم بما يصادم فطرته، وإذا تكلم فلن يعدو كلامه لقلقة اللسان.

أما عقلنة الدين ـ بالشكل الذي سارت فيه المعتزلة مثلاً ـ الذي يعني أن نصبَّ الدين برمته في قوالب العقل، فننبذ من الدين ما لم يوافق العقل، فهي منهجية تضر بالدين دون أدنى ريب. حينما يقال: «إن دين الله لا يصاب بالقياس» و«إن السنة إذا قيست مُحِقَ الدين» فهذا ما يخص المساحات التي لا يمكن أن يبلغها العقل ويحكم فيها. ليس بوسعنا أن نسوق أدلة عقلية على جميع الأحكام، فقد ننسج البراهين الهشة اليوم، ثم يتبيّن ضعفها وتهافتها غداً. لابد من التبعيض في الاستدلال بالعقل وصب الدين في قوالب العقلانية. المقدار العقلاني من الدين هو ذلك الذي يطابق الفطرة ويرتكز على أسس الحسن والقبح، أما الجوانب الإلهامية والتعبدية والوحيانية من الدين فإنها لا تخضع لسلطان العقل.

○ منذ عهد كانط ساد اعتقاد بأن العقل لا سبيل له الى القضايا الميتافيزيقية، لذلك لن يكون من النافع للدين الدفاع عنه عقلانياً،

ومثل هذه المحاولات سيكون مصيرها الفشل. القضايا العقلية والميتافيزيقية جدلية الطرفين، فإذا استدل عليها من هذا الطرف، أمكن كذلك الاستدلال عليها من الطرف الآخر، وفي نفس الوقت يمكن دحضها من الطرفين. ما هو رأيكم في هذا المضمار؟

□ **سبحاني**

كانط يعتقد أن الدين لا يقبل الإثبات، إذا كانت تلك القضايا والقبليات التي يفترضها للعقل بهذا المعنى، فإننا نقول بالتفصيل. جوانب من الدين تقبل التعقل والخضوع لأدوات العقلانية، وهي عادةً أصول الدين، وفروعه المرتدة الى الأصول كالوفاء بالعهد واحترام الوالدين. ولكن ثمة أمور لا يتسنى للعقل إدراكها واقامة الحجج عليها. نظير أن الزكاة تجب في الـ ٢٤ مثقالاً، ولا تجب في الـ ٢٣ مثقالاً. إن كانط لا يرى الادراكات مطابقة للواقع، لأنه وضع للذهن قبليات معينة، واعتبر للذهن قوالبه المسبقة التي تبلور كل ما يدخل إليها بأشكالها، الأمر الذي يمنعنا الجزم بأن كل ما نتصوره ونراه مطابق للواقع الخارجي مئة بالمئة.

الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام:

○ **هل تعتقدون بشيء اسمه «الفلسفة الإسلامية»؟ وإذا كان الجواب نعم، فما هو فرقها عن الكلام الإسلامي؟ ألا ترون أن أساس القول بوجود فلسفة إسلامية هو أن كل دين لا ينسجم إلا مع نظام فلسفي خاص؟ كيف يمكن الدفاع عن هذا الأساس؟ وما هي الأدلة على صحته؟**

□ **داوري**

فيما يتعلق بالجزء الأول من السؤال، أقول: إنه إذا كان مرادكم من الفلسفة الإسلامية فلسفة المسلمين أو الفلسفة التي تتطابق تماماً مع الإسلام، فإنني لست من القائلين بهكذا فلسفة. ولكن ظهرت في العالم الإسلامي فلسفة ينبغي عدم

الخلط بينها وبين الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة. هذه الفلسفة تنتمي للعالم الإسلامي وتتناسب معه.

أما السؤال عن وجود فلسفة إسلامية، وهل أساس هذه الفكرة أن لكل دين نظاماً فلسفياً لا ينسجم إلاّ معه؟ فالجواب سيكون إيجابياً إذا كانت الفلسفة من مستلزمات الدين، والحال أن الأمر ليس كذلك. فالدين في حد ذاته لا حاجة به إلى الفلسفة، والفلسفة مستقلة عن الدين. مع هذه المقدمات ما المانع من ظهور فلسفة تتلاءم ومقتضيات العالم الإسلامي؟ في البوذية والشينتوئية تكوّنت فلسفة تتناسق والعقيدة البوذية، وبتعبير آخر إذا اعتبرنا الفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي والميرداماد وصدر المتألهين فلاسفة إسلاميين، لن يقتضي ذلك الاعتقاد أن كل دين لا ينسجم إلاّ مع نظام فلسفي خاص. الفلسفة التي نسمّيها إسلامية هاجرت في القرون الوسطى الى اوربا واهتم الفلاسفة والمتكلمون الغربيون آنذاك بإمهات مسائلها وقضاياها. طبعاً هناك البعض لا يوافقون على تعبير «الفلسفة المسيحية» ويعتبرونه تعبيراً مغلوطا، بيد أن نقاشهم في أغلبه حول ما إذا كان ثمة معنىً للفلسفة الإسلامية أو المسيحية أو الدينية بصورة عامة. إنني أعتقد بالفلسفة الإسلامية، بمعنى الفلسفة التي ظهرت في العالم الإسلامي، ولم تكن تكراراً أو تقليداً للفلسفة اليونانية، أما أن تكون هذه الفلسفة النموذجية للإسلام فهذا بحث آخر.

□ سبحاني

إذا كان المراد من الفلسفة الإسلامية أن فلاناً يتبنّى ايديولوجيا معينة ثم ينسج لها فلسفةً تقوي من أساسها (مثلاً أطلق ماركس بياناً اقتصادياً سياسياً عززه بعد ذلك بتبريرات فلسفية) فالجواب كلا، ليس لدينا فلسفة إسلامية. نحن لا نقول: إن القرآن والرسول صلى الله عليه وآله وسلم جاء بدين جعلنا نعكف على صياغة فلسفة تسنده وتوضّحه. أتذكر حينما تشكل حزب «رستاخيز» في ايران، كتبت الصحف أن حزب «رستاخيز» تشكل وبدأ عمله ونشاطه. وعلى الباحثين الآن أن يصوغوا فلسفة له، وهذا من نوع إطلاق الزعم قبل توفر الأدلة.

لكن إذا كان المراد أن علماء الإسلام اكتشفوا جملة مسائل في الفلسفة وأضافوا إليها مسائل أخرى، نعم، بهذا المعنى يمكن ملاحظة فلسفة إسلامية في التاريخ.

○ هذه ستكون فلسفة المسلمين، لا فلسفة إسلامية.

□ سبحاني

إذا كان للإسلام دور في اكتشاف الحركة الجوهرية كانت هذه الفلسفة إسلامية، ولكن بالمعنى الأول، فنحن نعارض بشدة أن يطلق كل إنسان مزاعم معينة ثم يبحث لها عن أدلة وبراهين. في هذه الحالة سنُمنى بفوضى عجيبة تصوغ فيها كل فئة فلسفةً خاصة للايديولوجيا التي تتبناها.

○ إذن تعتقد أنْ ليس في الإسلام نظام فلسفي خاص؟

□ سبحاني

أجل، ليس للإسلام نظام فلسفي خاص. في الإسلام بعض الأمور كانت موجودة قبل الإسلام، كبرهان الحركة الذي ابتدعه أرسطو، والذي يعتمد في إثبات الصانع، مضافاً الى إفادة المسلمين من أفكار فلاسفة آخرين، وحتى في عصرنا الراهن قد تظهر اكتشافات جديدة ينتفع منها المسلمون لصالح عقيدتهم.

□ لغنهاوزن

الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي مساران من البحوث والدراسات تطوّرا على امتداد التاريخ العقلاني للمجتمع الإسلامي، ووجود هاتين الظاهرتين لا يستلزم أن لهما نظاماً فلسفياً خاصاً هو الذي ينسجم مع الإسلام أو التشيع، أو أن كل دين لا يتلاءم إلاّ مع فلسفة معينة، ففي تاريخ كل دين ذي مناهج فلسفية وكلامية تظهر رؤى فلسفية وكلامية خاصة بذلك الدين.

رغم بعض التداخل بين الحكمة والكلام، ومع أن مفهوم الوجود ذاته كان محور

الفلسفات الإسلامية التي قدمها ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين، فقد حاول هؤلاء وغيرهم تشييد صروح فلسفية متناغمة مع العقائد الإسلامية، يدعمون بها تلك العقائد وينحتون لها بذلك تبريرات وتفاسير عقلانية. في المقابل يصب المتكلمون جل اهتمامهم على تنظيم التعاليم الإسلامية والدفاع عنها. الفلسفات الدينية والانظمة الكلامية تتعارض مع بعضها، وتتطور عن طريق السعي لحل ومعالجة هذه التعارضات. هذه الحقيقة لا تصدق على الفلسفة والكلام فحسب، وإنما على كل العلوم الدينية الأخرى، ذلك أن جميع المعطيات العقلانية تزدهر وتتطور وفق آلية التعارض والصدام ومواجهة الأزمات ومحاولة الخروج منها.

القضايا المطروحة في السؤال تتصل بصورة الإسلام ومضامينه من وجهة نظر العلوم التجريبية والإنسانية وخصوصاً الفلسفة. مثل هذه المسائل يمكن أن تشكل موضوعاً لما يسمى بـ «الفلسفة الإسلامية». إن فلسفة الإسلام حالة متمايزة بكل وضوح عن الفلسفة الإسلامية، ذلك أن المصطلح الأخير يطلق على العطاءات الفلسفية التي ظهرت وتنامت على أيدي مفكرين إسلاميين كالسهروردي وصدر المتألهين والحكيم السبزواري. أما فلسفة الإسلام فعبارة عن دراسة الرؤية الفلسفية في الديانة الإسلامية ومضامينها. فلسفة الإسلام تختلف كذلك عن علم الكلام بصفته تنظيماً لتعاليم الإسلام والدفاع عنها عقلانياً. فلسفة الإسلام غير معنية بتنظيم تعاليم الإسلام أو الدفاع عنها، وإنما تركز على استنباط الفروع الفلسفية ومشكلاتها.

□ ملكيان

إذا كان المقصود بـ «الفلسفة الإسلامية» مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية المعروضة في الكتب التي ألّفها مسلمون، فهنالك بلا شك فلسفة إسلامية. ولكن اولاً: إذا كان هذا هو المعنى المراد فسيكون لدينا أيضاً منطق إسلامي ورياضيات إسلامية وجغرافيا إسلامية وكتب رحلات إسلامية وشعر ونثر إسلامي. وثانياً: لا تكتسب هذه المجموعة أية صحة أو قداسة بذريعة انتسابها الى الإسلام، بحيث لا يمكن معارضة أي جزء من أجزائها، ناهيك عن أن هذه المجموعة لا تتمتع

بالانسجام الداخلي، وتتناقض بعض أجزائها مع البعض الآخر.

وإذا كان المراد، الفلسفة التي تعتمد في طروحاتها وإثباتاتها ونقوضها ـ أو في بعضها على الأقل ـ على القرآن الكريم والروايات الشريفة، فينبغي القول: إن هذه ليست فلسفة أساساً ـ بناء على تعريف الفلسفة ـ فالمراد من الفلسفة هو العلم الذي لا يُتَّبع فيه إلاّ البرهان، فهو المناط الذي تتم وفقه كل النقود والردود والصياغات (كالرياضيات والمنطق). أما إذا كان القصد الفلسفة التي توظّف للدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية الإسلامية، فأقل ما يقال فيها: إنها علم الكلام الإسلامي ذاته، أو هي في أقل تقدير القسم العقلي من الكلام الإسلامي، وليست شيئاً مستقلاً عنه.

نعم، يمكن تصور احتمال رابع، من باب إمكانية تناول كل القضايا والأمور بالمنهج العقلي البرهاني، ولكن لابد من انتقاء بعض هذه القضايا والأمور لدراستها عقلياً بحكم قصر عمر الإنسان وحدود إمكاناته، فإذا اختار فيلسوف أن يوظّف دراسته العقلية البرهانية للبحث في قضايا تناولتها الآيات القرآنية والروايات الشريفة نفياً أو إثباتاً، ففي هذه الحالة تكون افكار وتأملات هذا الفيلسوف قد استقت مواضيعها ومتعلقاتها من القرآن والسنة، وبتعبير آخر فقد وضع القرآن والسنة النشاط الفلسفي لهذا الفيلسوف في مسار معين، فكانت أفكاره إسلامية الموضوع. في هذه الحالة هل يظهر الى السطح شيء اسمه «فلسفة إسلامية»؟ هنا يمكن الإشارة الى نقطتين: أولاً: استمداد الموضوع من القرآن والسنة لا يقتضي ضرورةً أن تكون معالجة الفيلسوف للموضوع موافقة للقرآن والسنة، ولذلك فإن «الفلسفة الإسلامية» بهذا المعنى الرابع يمكن أن تطابق التعاليم الإسلامية ويمكن أن تناقضها، وبهذا ما تزال الفلسفة الإسلامية غير قادرة على الاتصاف بالقداسة والصحة بواسطة انتسابها الى الإسلام. هذا بغض النظر عن أن أحداً لا يستسيغ وصف الفلسفة بانها إسلامية وهي تعارض التعاليم الإسلامية.

النقطة الأخرى هي أننا إذا أردنا اعتبار ما ظهر منذ زمن الكندي لحد الآن

فلسفةً إسلامية بالمعنى الرابع، فعلينا التحقيق هل مواضيع هذه النتاجات هي ذات القضايا التي تناولتها الآيات والروايات أم لا؟

☐ أعواني

هناك فلسفة مستقلة اسمها الفلسفة الإسلامية، لها فلاسفتها ومدارسها الخاصة. الفرق بين الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي ـ كما أشار الى ذلك السلف ـ يكمن في المبادئ، فالمتكلم في أي دين يلتزم بمبادئ الشريعة والوحي في ذلك الدين، بينما الفيلسوف لا يلتزم بهذه المبادئ رغم إيمانه بها. في الوقت ذاته هناك العديد من المسائل المشتركة بين الفلسفة والكلام، لكنهما يختلفان في المنهج والموقف من المبادئ. المتكلم لابد له أن يدافع عن مبادئ الوحي لالتزامه بها، ولأن الدين ينشعب عادةً الى مذاهب متعددة، فقد يضطر الى اتباع نظريات وعقائد فرقة معينة. في المسيحية مثلاً قد يكون المتكلم كاثوليكياً أو بروتستانتياً أو ارثوذكسياً، وكل واحدة من هذه الفرق تنقسم بدورها الى عدة فرق أخرى، فينتمي كل متكلم مسيحي لواحدة منها، وقد يحدث أن تكتسب آراؤه صبغة مذهبه الخاص. أفكار المتكلم البروتستانتي لا تروق للكاثوليك، والعكس صحيح أيضاً، مضافاً الى أن الأمر على نفس الشاكلة داخل الفرقة الواحدة أيضاً، وبالنسبة لفرقها الصغيرة. أما الفلسفة فلأنها لا تشترط الالتزام بالوحي ومبادئه، فلا تصطبغ بألوان الفرق والمذاهب. الفلسفة تبحث في علم الحقائق بعيداً عما يروق لهذه الفرقة أو ذاك المذهب.

وحول كيفية احراز الفلسفة قيد «الإسلامية»، وكيف يمكن اساساً أن تكون الفلسفة إسلامية؟ وهل هذا الوصف متعارض أم لا؟ فالفلسفة من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين علم مطلق لا تتقيد بأي قيد أو شرط سوى المعرفة بحقائق الأمور كما هي، لكنها أحياناً تكتسب حدوداً وقيوداً معينة لاعتبارات وحيثيات خاصة، مثلاً يقال الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة التحليلية، أو الفلسفة الصينية، أو الفلسفة المسيحية، أو الفلسفة الانجلوسكسونية، أو الفلسفة التجريبية، وما إلى ذلك. هذه القيود تضاف الى الفلسفات نظراً لظروف انبثاقها، وليس تبعاً لماهيتها،

وعلى غرار ذلك ما نضيفه من قيود للإنسان، فنقول إنسان أبيض وإنسان أصفر وإنسان آسيوي وإنسان ما قبل التاريخ و... الخ. لكن أياً من هذه القيود لا تشير الى ماهية الإنسان، وانما الى مجرد الظواهر.

إن تقييد الفلسفة الإسلامية بهذا القيد من باب أن جميع أساطينها كانوا من المسلمين، ومن شخصيات ومفاخر الحضارة الإسلامية.

من ناحية أخرى تبدو الفلسفة ذاتاً «إسلامية» بالمعنى المطلق لا المقيد للكلمة، وعليه لا مانع اطلاقاً من إضافة القيد الإسلامي الى الفلسفة.

علم الكلام المقارن:

○ معرفة النظم الفلسفية والكلامية الأخرى، هل هي مفيدة لدفع الشبهات فقط، أم أنها نافعة أيضاً لفهم ديننا ومذهبنا الخاص، أم هي ضرورية ولازمة لهذا الفهم؟

□ أعواني

إذا انطوت تلك النظم على شبهات، فالمعرفة بها مفيدة يقيناً للرد على تلك الشبهات، وقد تكون نافعة أيضاً لفهم الدين والمذهب الذاتي. المسألة تختلف من نظام الى آخر.

□ ملكيان

أعتقد أن معرفة الآراء والنظريات الفلسفية والكلامية للآخرين نافعة وضرورية، لا فقط للرد على مؤاخذاتها واشكالاتها، وإنما للتوفر على فهم أعمق لديننا ومذهبنا. في مطالعتنا لافكار الآخر قد نلتفت الى نقاط ضعف في آرائنا وأفكارنا، وأحياناً قد نفطن الى مواطن قوة في نظريات الآخر، ولا ريب أن معالجة نقاط ضعفنا واستلهام عناصر القوة لدى الآخرين ليس من حقنا وحسب، بل هو من واجباتنا الحتمية ﴿فبشِّر عبادِ * الذينَ يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾ (الزمر/ ١٧ و ١٨). كلما ازداد ذلك الدفع وهذا الجذب تعمق فهمنا لديننا ومذهبنا،

واقتربنا من الواقع أكثر، وخصوصاً معرفة الطروحات الدينية والمذهبية لدى أتباع الاديان الابراهيمية الاخرى تعد فرضاً علينا نحن المسلمين. فالعديد من آياتنا ورواياتنا تشير بالنقد الى هذه الآراء، ولا يمكن فهم الآيات والروايات بصورة واضحة إلاّ بعد التعرف على الآراء التي تنقدها.

□ داوري

معرفة النظم الفلسفية والكلامية المختلفة ضرورية لفهم العالم الذي نعيش فيه، والإمكانات التي نتمتع بها. ليس هناك من يستطيع القبول بفلسفة معينة أو رفضها ودحضها قبل التعرف عليها، وبهذا يمكن تمتين معتقداته ومنظومته الفكرية. العلم أساساً ينبغي أن لا يكتسب بصفته وسيلة، وإنما يجب الإقبال عليه بقصد الفهم. ففي هذه الحالة يمكن الانتفاع منه. الفلسفة والكلام أيضاً ينبغي فهمهما، ولا يحصل التوافق أو المعارضة إلاّ بعد الفهم. الذي يخوض في الفلسفة والكلام بقصد الاستفادة للرد على الشبهات قد يصبح عالماً فاضلاً يوظف ما اكتسبه من العلم في سجالاته وجداله، بيد أن التضلّع في المسائل الكلامية والفلسفية يحصل إذا لم تكن الدراسة تهدف الى غرض خاص. إن الاطلاع على الفلسفات والمنظومات الكلامية الحديثة والمعاصرة مهم بالنسبة لنا، من باب أنه يعرفنا على العالم الذي نعيش فيه، ومن الصعب نشر الدين من دون التعرف على هذا العالم. من هنا لابد ولو لنفر قليل منا أن يضطلعوا في معرفة الأفكار الفلسفية والكلامية للآخر.

□ لغنهاوزن

من البديهي أن معرفتنا بعقائدنا تتعمق حينما تخضع للنقد والتمحيص، وننهض للدفاع عنها عقلانياً، فضلاً عن هذا فإن لمقارنة النظم العقيدية المختلفة قيمة علمية وتربوية كبيرة، إلاّ أن القول بضرورة القيام بدراسات مقارنة لفهم ديننا يبدو قولاً مُضللاً، فمن غير المعقول أن ينفق عالم كل عمره في البحث والتحقيق في الدين الإسلامي ثم لا يكون قد فهم الإسلام، حتى لو كان غير عارف بالدراسات المقارنة للاديان أو الكلام والفلسفة الغربية، ومع هذا فالاطلاع على المنظومات الفكرية

للآخرين نمط من المعرفة مفيد ونافع. مثلاً زعم ويزعم الكثيرون أن الآراء المستقاة من المناهج اليونانية القديمة لا تتجانس والأفكار السامية. هذه مسألة تتجلى بعد دراسة الفلسفة والكلام، وبالتالي فإن الدراسات المقارنة غير ضرورية لفهم الإسلام بالمعنى المطلق للكلمة، وإنما هي لازمة للرد على بعض المسائل الخاصة بالإسلام.

الفائدة الأخرى للدراسات المقارنة في فهم الإسلام تتصل بقضية التغيير المفهومي، فقد تطرأ تغييرات مفهومية على بعض المفاهيم طوال الزمن، بحيث لا يفطن الذين يستخدمون هذه المفاهيم لما يدخل عليها من تغييرات، ونموذج ذلك كلمة «التقوى» في القرآن والسنة التي لها معنىً خاص قد يختلف عن الفهم العام لها في أوساط بلد معين، هنا قد يأخذ الباحث من حيث لا يشعر الكلمة بمعناها العرفي من النصوص الإسلامية. كذلك الحال بالنسبة للمتأثرين بالليبرالية الغربية، إذ يلاحظ أحياناً أنهم يحمِّلون هذه المفردة معناها الغربي (العدالة)، والسبيل الوحيد لتحاشي هذه التغييرات المفهومية هو التعمق في دراسة المصطلحات (الألفاظ) في النصوص الإسلامية.

من الخطأ الفاحش التصور أننا بتجاهلنا الأنظمة الفكرية للمنافسين نستطيع صد تأثيراتها السلبية، فحينما تنتشر افكار ومعتقدات الند على المستوى العام وعلى مختلف صعد النشاط الثقافي، فقد يتأثر بها الكثيرون من حيث لا يشعرون.

مناهضو علم الكلام:

○ كيف تنظرون لمعارضة بعض علماء الدين ومفكريهم لعلم الكلام؟

☐ سبحاني

الواقع أن لمعارضتهم جذورها التاريخية التي انطلقت مع أصحاب الحديث، فمنذ أن ظهر أصحاب الحديث في مطلع القرن الأول الهجري، وكان معظمهم من أنصار عثمان ومن المقربين للجهاز الأموي، منعوا كل انماط البحث العقلي، بل إن فكرة تعطيل العقل والاكتفاء بظواهر القرآن والحديث من أفكار أصحاب الحديث، وقد

أشاعها الأمويون؛ لذلك نراهم ناهضوا القدريين. وقد اتُهِمَ القدريون في التاريخ برفضهم القدر، والواقع انهم لم يكونوا كذلك، فهم ممن ذهبوا الى حرية الإنسان واختياره، وهذا ما وقف أمامه الامويون بكل ضراوة؛ لذلك فسروا القضاء والقدر بمعنى سلب الاختيار، وكان ثمة بسطاء من الناس توهموا أن هذه هي حقيقة الدين. ألفتُ كتاباً أسميته «العلاقة بين الإثبات والتفويض» صدر مؤخراً في مكة المكرمة. جمعت فيه كلمات السلفيين المفيدة أننا يجب أن نقرأ القرآن ولا يحق لنا التفكير في القضايا المختلفة؛ لذلك جاءوا الى مالك بن أنس ليسألوه عن معنى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، فأجابهم: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة». وشيئاً فشيئاً أخذ الصد عن الخوض في البحوث العقلية طابعاً دينياً مقدساً، لذلك لا نجد للصحابة والتابعين باستثناء أميرالمؤمنين وابن عباس واهل البيت(ع) بحوثاً معرفية، لا في الطبري ولا في الكتب الأخرى.

كان الأمويون مسؤولين عن انبثاق هذه الفكرة الى حدٍّ ما. بعض هذه الروايات أخذوها عن الأحبار والرهبان، وكانت غير متلائمة مع العقل، لكنها دخلت الدين على كل حال، ومثال ذلك رؤية الله وأن الله يضع رجله في جهنم فيسكن زفيرها! ولأن هذه الروايات لم تكن ملائمة للعقل، وكان المعتزلة أهل عقل ونظر يرفضون هذه الأقاويل، لذلك واجههم أهل الحديث ودخلوا معهم في معركة قائلين: إننا يجب أن نكتفي بقراءة القرآن والسنة، فواجبنا العبودية وليس فهم العبودية.

وقد ظهر هذا المعنى عند الشيعة في إطار المدرسة التفكيكية، فإذا كانت رسالة المدرسة التفكيكية أنَّ علينا أخذ عقائدنا من المعصوم لا من غير المعصوم، فهذا ما لا ينكره أحد. وإنْ كانت المسألة هل ينبغي أن نأخذ عقائدنا من الإمام الصادق(ع) أم من صدر المتألهين، فالواقع ان هذه إهانة للامام الصادق(ع) أن نقرنه بصدر المتألهين. أما إذا قيل: إن هذه الروايات والآيات برهانية، وينبغي علينا الاستعانة بعقولنا لفهم هذه الآيات، فهذا صحيح. فالذي يدّعي فهم نهج البلاغة مثلاً بدون الاستعانة بالعقل، يكذب بلا شك. إذ لا يمكن فهم نهج البلاغة بدون براهين عقلية. لا أقول بدون فلسفة صدر المتألهين، وإنما أقول بدون براهين عقلية. في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، يقول أميرالمؤمنين(ع): «حقيقة التوحيد نفي الصفات

عنه»، إذا زعم التفكيكيون هنا أننا ينبغي أن لا نفهم هذه المسائل بالبراهين أو الاستعانة بالعقل فهم مخطئون، كما أننا لا نمتلك عقلين أحدهما فلسفي والآخر غير فلسفي.

سمعتُ أن المرحوم آقا ميرزا مهدي الاصفهاني عدل عن هذه النظرية. طبعاً نحن نحترمه ونحترم كل تلامذته فجميعهم من العلماء الفضلاء، إلاّ أننا نعتقد أن من الضروري إيضاح المدرسة التفكيكية أكثر.

□ لغنهاوزن

هنالك أسباب مختلفة لمعارضة علماء الدين ومفكريه للكلام والفلسفة، وفي أحيان كثيرة تتشابه أسباب معارضة لدى هذين الفريقين. طائفة منهم ـ مسلمون كانوا أو غير مسلمين ـ عارضوا الكلام والفلسفة قائلين: إن مسائل هذين العلمين تغور اكثر من اللازم في مضامين المعتقدات الدينية، والحال أن هذه المعتقدات بسيطة وواضحة، والمهم هو العمل بالدين عن طريق أداء الشعائر والطاعة والجهاد وغيرها من الفرائض. يذكرني هذا بحكاية الن. أي. غودمن استاذ الفلسفة اليهودية والإسلامية في جامعة هاوائي، كلما أراد هذا الاستاذ الاطلاع على أهم الرسائل المكتوبة حول قضايا الدين اليهودي، يراجع حاخاماً معروفاً فيقول له الحاخام: لا توجد مثل هذه المصادر في الدين اليهودي.

النمط الآخر لمعارضة الكلام والفلسفة دينياً كانت وليدة الوعي الناقص لهذه العلوم. ظن أصحاب هذا الوعي الناقص أن الكلام والفلسفة تعني تحديداً مجموعة خاصة من المعتقدات. في هذا السياق بالذات كتب الغزالي تهافت الفلاسفة ورفض الفلسفة برمّتها.

أبرز معارضة كلامية للفلسفة نجدها في مواقف الغزالي، وأشهر رد على الغزالي نقرؤه في مؤلفات ابن رشد المنافحة عن الفلسفة، ويمكن ملاحظة نتاجات كثيرة أخرى تدافع عن الفلسفة وتنتقد الفكر الكلامي. من النماذج الرفيعة في الدفاع عن الفلسفة والعرفان مقالة صدر المتألهين المثبّتة في رسالة «الأصول الثلاثة» باللغة

الفارسية. في هذه الرسالة يقرر الشيرازي أن مناهضة العرفان والفكر الفلسفي معلول للجهل بالذات وحب الدنيا وخداع الذات. وكما يؤكد ريتشارد فرانك من الجامعة الكاثوليكية بامريكا: «يمكن تلخيص منشأ التعارض بين الكلام والفلسفة بالنحو التالي: الفكرة العامة للنمط الأرسطي المقبول لدى الفلاسفة (ولدى العرفاء بعد ذلك)، هي أن كل ذات تميل الى الكمال وتنشده في تحقيق فعليتها ووجودها. فالفعلية دليل الوجود، وكلما اكتمل الوجود قلّت في داخله الغيرية والصيرورة» (من الكلام الفلسفي الإسلامي، ألبانيا Albang: Suny press, 1979, p. 75-76).

واليوم أيضاً نجد من يتخذ مواقف سلبية من الكلام والفلسفة الإسلامية، ويسوق المبررات على مواقفه هذه من أن البعض انحرف عن جادة الدين بأفكار الفلسفة اليونانية. الذين اطلعوا على الفلسفة الغربية المعاصرة يعتبرون من المخجل أن يكون الفكر الإسلامي (بصورة خالية من القيود والشروط) اكثر انسجاماً مع الافلاطونية الجديدة من المدارس الحديثة في الفلسفة الغربية.

هنا ينبغي التذكير بعدة نقاط من باب الاحتياط:

أولاً: ينبغي الاحتراس من أن نخلط بين عموم الكلام والفلسفة الإسلامية، وبين آراء خاصة لهذا المتكلم أو ذاك الفيلسوف. مثل هذا الخلط وقع فيه الغزالي، فأدى به الى رفض الفلسفة بالكامل.

ثانياً: السلبيات التي قد يشتمل عليها الفكر اليوناني لا يمكن التخلص منها عن طريق إلغاء فلسفتنا الإسلامية، وإنما عبر جهود جمة ترمي الى تشخيص الأفكار الخاطئة وتفنيدها بذكاء أو استبدالها بالصحيح. هذه العملية تعد تشذيباً وتقويماً للفلسفة الإسلامية وليس نبذاً لها.

ثالثاً: ينبغي النظر للبون الشاسع بين الفلسفة والكلام الإسلامي وبين الفكر الغربي المعاصر، كنقطة إيجابية مفيدة جداً. فبإمكان هذه الحقيقة أن توفر لنا سبيلاً بديلاً عن الرؤية الغربية المعاصرة. إن الوعي بهذه الرؤى المتضاربة يمهد الأرضية للكشف عن مصدر الأخطاء والمغالطات، كما أنه يوفر الفرصة لمزيد من الازدهار والتطور لكل التيارات الفكرية المتنافسة.

□ **داوري**

علماء الدين ومفكروه لا يعارضون أصل الدفاع عن الدين، بيد أنهم لا يعتبرون علم الكلام دفاعاً عن الدين، ولو اعتبروه كذلك لكرّموا علماء الكلام، والحال أن الكثير من علماء الدين وأهل الفلسفة وأصحاب المعرفة قرروا أن الكلام مما لا يمكن الوثوق به، وفي اسئلتكم تلوح آثار التشكيك في فائدة علم الكلام، والواقع أن ثمار علم الكلام لو كانت معلومة، ولو كان بالإمكان الوصول الى حكم مُتاخم لليقين بشأن فائدته أو ضرره للدين، لارتفع الكثير من هذه الخلافات. الظاهر أن علماء الدين الذين ناوأوا ويناوئون علم الكلام لم يروا فيه من فائدة، فحينما نالت الدين إشكالات وتحديات خطيرة لم ينهض المتكلمون بأعباء الدفاع والمعالجة، بل ربما زادوا الأمر تعقيداً وإشكالاً، ولكن في الوقت الحاضر أخذ علم الكلام شكلاً جديداً ويحاول المتكلمون الوصول الى فهم جديد للدين، ومن الطبيعي أن لا تكون تفاسيرهم مطابقة للآراء والمعتقدات الرسمية. من هنا لا يرحب العلماء الرسميون بمثل هذه التفاسير.

□ **ملكيان**

يبدو أن التركيز على ثلاث نقاط هو الذي حدا ببعض علماء الدين ومفكريه الى مناوأة علم الكلام، وهي:

أولاً: يعدنا علم الكلام أن يدافع عقلانياً عن تعاليم الدين، ولكن يرى هؤلاء العلماء من المحتمل جداً أن يعجز المتكلمون عن القيام بهذه المهمة، وفي هذه الحالة ستترك هذه الهزيمة آثاراً سلبية على عامة المتدينين.

ثانياً: حتى في حالات النصر والظفر يعمل هذا العلم على تعريف المتدينين بالكثير من الشبهات والبدع، ويسلبهم طمأنينتهم وتسليمهم الروحي الذي كانوا فيه.

ثالثاً: الاستئناس بعلم الكلام يجرُّ المرء تدريجياً الى اعتبار الانتصار على خصمه الديني أو المذهبي واجبه الوحيد، أي يظن أن الذي يكفيه هو الانتصار في

المناظرات والمساجلات العقيدية، وهذا ظن باطل، فالفلاح والنجاة لا يتأتيان إلاّ بالايمان والعمل الصالح والورع والتقوى.

□ أعواني

تتفاوت الاسباب التي يرفض لأجلها بعض علماء الدين أن يكون علم الكلام مفيداً نافعاً للدين الإسلامي. بعض علماء صدر الإسلام منعوا الخوض في المسائل التي لم يتطرق لها الصحابة والتابعون، واعتبروها نوعاً من البدع. أما سبب معارضة الفلاسفة لعلم الكلام فهو أنهم اعتبروا المنهج الذي يستخدمه المتكلمون أقرب الى الجدل منه الى البرهان، وهم نادراً ما يرمون الى فهم حقائق الدين، وإنما ينصب جل اهتمامهم على إلزام الخصم وإسكاته والدفاع عن الذات ومواقفها، والاشكال الذي يسجله بعض العرفاء على علماء الكلام هو أنهم يستغنون بعبارات الوحي عن حقائقه ولطائفه ودقائقه. هؤلاء يعتقدون أن القضايا المطروحة في علم الكلام لا تساعد كثيراً في فهم الحقائق الدينية، ومثل هذه المؤاخذة يسجلونها أيضاً على الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقيقية بالدين تأتي عن طريق التخلّق والاتباع، وفي المقابل يطرح المتكلمون ضدهم إشكالات ومؤاخذات معينة. الواقع أن لهؤلاء جميعاً حصصهم في صياغة الفكر الديني ولكن لاشك أن بعضهم مرجحون على بعض. ومن زاوية نسبية كان للمتكلمين سهم وافر في الثقافة الإسلامية، فقد كانوا جنود «فلسفة الدين» في الماضي.

مناشئ نزاعات المتكلمين:

❍ لماذا لا ينتهي النزاع بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة عند حد معين؟

□ لغنهاوزن

ينبغي أن لا نستغرب من كون النزاع بين الأديان المختلفة لم ينتهِ عند حد معين، وليس في الأفق بشائر انتهائه الى اتفاق أو وئام، فالأديان تقدم طريق الحقيقة، لكن

طريق الإسلام هو الصراط المستقيم، أما باقي الطرق فهي غير مستقيمة بشكل أو بآخر.

حينما تستخدم الاختلافات الكلامية داخل الإسلام أو بين الإسلام والاديان الأخرى كبوصلة هادية في البحوث الفلسفية، فستكون مفيدة وذات قيمة معرفية عالية، فهي تساعدنا في تعميق فهمنا يقيناً، ولكن حينما تستخدم كحراب سياسية يعلن بواسطتها إفلاس المنافسين فكرياً أو ارتدادهم ستفوّت فرصة اكتشاف الحقيقة.

□ سبحاني

أولاً: الاختلاف بين البشر أمر ذاتي راسخ. لا يمكن إلغاء الاختلافات بين الناس نهائياً، ذلك أن البيئات والنشآت والأهداف متفاوتة. والكثير من هذه الأفكار تختلف تبعاً للأهداف.

وثانياً: الكثير من العصبيات لا تسمح بحل العديد من المسائل والتوصل الى اتفاق في شأنها.

خذوا مثلاً قضية الوهابية. أنا أعتقد أن قضية الوهابية ممكنة الحل في الأجواء الهادئة، فمعظم الوهابيين يدركون أن زيارة القبور ليست عبادةً لأصحابها، وقد سادت مؤخراً في مصر أجواء هادئة أفضت الى إدخال أربعة من قوانين الشيعة في الأحوال المدنية بهذا البلد. إذا كان المناخ هادئاً أمكن حل الاختلافات ولكن لا يمكن توقع حل جميع الاختلافات طبعاً.

□ أعواني

إذا سلمنا أن أحد واجبات علم الكلام الدفاع عن عقائد الدين، وأن كل دين يعتبر نفسه الدين الكامل الصحيح، فمن الطبيعي أن ينهض متكلم كل دين بالمنافحة عن دين قبال الاديان الأخرى، ولكن من ناحية أخرى قد يجد المتكلم نفسه ملزماً بالدفاع عن عقيدة فرقته الخاصة إزاء الفرق الأخرى، وهذا ما يجر الى النزاع والاختلافات.

من جانب آخر، يتولى علم الكلام مهمة «فهم الدين»، بيد أن هذا الفهم للدين والوحي، ليس فهماً مطلقاً، بل هو غالباً فهم مقيد وأحياناً نسبي. هذا بحد ذاته من أسباب اختلاف الآراء داخل الدين الواحد. عموماً يمكن القول: إنه بغض النظر عن علم الكلام تُعدُّ الخبروية والتقيد حيال الإطلاق والكلية من اسباب الاختلاف داخل الدين، وكذلك داخل المدارس الفكرية والفلسفية.

□ داوري

حينما تكون ثمة أديان ومعتقدات متعددة، من الطبيعي أن ينشب النزاع بينها فكرياً وعقيدياً. طبعاً إذا حدث أن اتبع الناس يوماً ما ديناً واحداً سترتفع هذه الخصومات والنزاعات. الذي استنبطه من السؤال أنكم ترون الأصل هو الاتحاد والاتفاق، بينما الاختلافات والنزاعات عرضية طارئة، وينبغي العمل على تذليل العقبات الحائلة دون تحقق الوحدة والوفاق. قد يعتقد البعض أن بإمكان البشر الاختلاف في العقائد والآراء، والتسليم لهذه التباينات والصبر عليها والتحلي بسعة الصدر قبال الآخر. بعبارة أخرى يمكن اعتبار اختلاف العقائد حالة عادية، والموقف المطلوب هو العمل مع البعض بمنهج التسامح والتساهل. علاوة على هذا قد يتصور البعض أن بالإمكان اصطناع مناطات لتمييز العقائد الصحيحة من الخاطئة، والأخذ بالصحيح ونبذ الخاطئ. طبعاً ليس من اليسير التوفر على مثل هذه المناطات، وفي الوقت الحاضر لا يمكن إلاّ تمنّي الحصول عليها في يومٍ ما.

البعض يميل الى اعتبار العقل ميزاناً لتوحيد العقائد. طبعاً ثمة صورة للعقل يمكن أن تمثّل ملاكاً للوحدة في قسم معين من القضايا. مثلاً العقل العلمي ومنهج العلوم التجريبية متفق عليه من قبل جميع العلماء، بيد أن العقل لا ينحصر في العقل العلمي، أو على حد تعبير برغسون عقل التحكّم في المادة (العقل التقني). إذا كان هناك عقل يمكن أن يمثل مناطاً لتوحيد العقائد، فينبغي معرفته وإلاّ ليس كل عقل ملاكاً للوحدة.

النقطة التي لا يشار إليها عادةً هي أن التوافق في المسائل العلمية توافق تعاقدي، فهذا الوفاق يرجع الى أصول موضوعة مسلم بها في العلوم، وإذا لم يكن أصل

الموضوع متوفراً في موضعٍ ما، لم يكن هنالك ضمان للتوافق، فإذا ظهر اختلاف معين لم يتسنَّ رفع هذا الاختلاف بالطريقة التي يرفع بها في العلم الحديث، ومع هذا لا أغضُّ الطرف نهائياً عن فكرة رفع الخلافات، ولا أصرُّ على ضرورة استمرار النزاعات، ولكن لا أرى أن أدواتنا اليوم ومشاريعنا المقترحة قادرة على نشر الصلح والوفاق الكامل بين سكان العالم. اليوتوبيات التي كتبت منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ونادت بالسلام والوحدة والوفاق، لم تنوِّه بالعقائد والايديولوجيات، بل اكد البعض بصراحة أن جميع الاختلافات ناجمة عن المعتقد، فإذا تخلّى الناس عن معتقداتهم ارتفعت الخلافات بينهم. أراد الغربيون إلغاء الخلافات بإلغاء المعتقدات، وفي يومنا الراهن وقد ضعفت المعتقدات في الغرب وفي جميع انحاء العالم بسبب الهيمنة الغربية، ولم تعد ثمة نزاعات عقيدية وايديولوجية في الغرب الحديث، لم تنته الصراعات أبداً، بل على العكس تفاقمت الاختلافات وسرت الى جميع شؤون الحياة، وارتفعت الحدود بين الحرب والسلام. لا تنتهي النزاعات في هذا العالم. يقولون: إن الصراعات يُفصَلُ فيها بالعقل والعدل، وما أحسن ما يقولون! ولكن اين هو العقل والعدل! وكيف يمكن الوصول إليهما؟ من السهل جداً المناداة بالحق والعدل والعقل، لكن الكلام المجرد لا يكفي ولا يسمن ولا يغني من جوع.

❑ ملكيان

لعل هنالك ثلاثة عوامل على الأقل تمنع انتهاء النزاعات بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة، وهي:

العامل الأول: هو الموانع المعرفية، ففي النصوص الدينية والمذهبية يجري الكلام عن اشياء لا نعرف عنها إلا النزر اليسير؛ الله، الملائكة، الشيطان، الجن، عالم الغيب، الوحي، المعجزات، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، الجحيم و... الخ، هذه كلها من الأمور التي لا يستطيع البشر التوفر على أية معرفة بشأنها بالسبل المألوفة لاكتساب المعرفة، وخصوصاً بالنسبة للباري تعالى، وهو الفكرة المركزية في جميع

الأديان. إنه موجود فوق قدرات الفهم والوعي البشري. وقصورنا الفظيع عن معرفة هذه الأشياء يجعلنا لا نستطيع الكلام عنها إلاّ قليلاً، وبالتالي لن تنتهي النزاعات والاختلافات التي تنشب بين البشر حولها على الإطلاق بشكل أو بآخر.

العامل الثاني: والذي يمكن اعتباره وليداً للعامل الأول بشكل أو بآخر، هو العلم بالمعاني، فالألفاظ والمفردات المستعملة في النصوص الدينية والمذهبية لا تفيد عادةً ذات المعاني التي تفيدها في النصوص غير الدينية. بعبارة أخرى الكثير من الألفاظ حينما تستعمل في النصوص الدينية تتطور من حيث المعنى وتكتسب معاني جديدة من الصعب جداً تحديد تخومها، حتى تغدو مراجعة معاجم اللغة بغية فهم المعاني الجديدة عملاً عبثياً لا طائل من ورائه. على سبيل المثال لم تستعمل أيٌّ من مفردات: الإنزال، التنزيل، الكتاب، الوحي، البعث، الدين، الحساب، الساعة، اليوم، الايمان، الكفر، الظلم، التقوى، الغيب، الدنيا، الآخرة، القضاء، الكلمة، والتوبة، في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية الدقيقة، وعليه لا يمكن الظفر بمعانيها القرآنية عبر الرجوع الى المعاجم والقواميس. طبعاً ينبغي مراجعة القرآن ذاته لمعرفة معاني هذه الألفاظ، وهذا ما يمهد الارضية للخلافات والنزاعات التي لا يبدو الفصل فيها عملية سهلة.

العامل الثالث: الأحكام المسبقة وضيق الرؤى الدينية والمذهبية. في بعض الاحيان تكون عقيدة المتكلم ـ التي تعدّ دينَه ومذهبَه هو الحق وأديانَ ومذاهب الآخرين هي الباطل ـ سبباً يمنعه من التدقيق في آرائهم والتعمق فيها بالقدر المطلوب، وبالتالي سيُحرمه من فهمها بصورة صحيحة، وواضح أن هذا يحول دون الوفاق والاتحاد. من أجل التغلب على هذه الاحكام المسبقة. من المهم جداً الالتفات الى أن الحقيقة أسمى وأجل من كل دينٍ أو مذهب، وإذا كان ديني ومذهبي ذا مكانة سامقة تلزمني الدفاع عنه، فما ذلك إلا لنصيبهما من الحق والحقيقة.

الإسلام ومتغيرات العصر

الشيخ محمد مهدي شمس الدين*

قد لا يعقل البعض منا الحاجة إلى مشروع للنهضة يصحح الوضع الحضاري للأمة، حيث يعتبر هؤلاء أن وضع العالم الإسلامي الحضاري يقتضي تطوير ما هو قائم وليس السعي إلى استحداث وضع حضاري جديد.

ولكن هذا الفهم خطأ ناشئ من عدم وعي حال الأمة: إننا لا نبدع بل نتبع. ولا نشارك في حياة العالم المعاصر بقدراتنا الذاتية بل بوسائل مستعارة، كالمشلول الذي يتحرك على عكازات لا ينتجها، إننا بلا دور يحمي ذاتنا ويفيد الإنسانية. إننا نريد أن نتعافى من حالة الشلل، ولا يفيدنا في شيء أن ننتج العكازات فضلاً عن أن نستوردها.

وإن سعينا نحو النهضة ليس لخدمة ذاتنا فقط، بل لخدمة الإنسانية كلها.

لقد وصلت الحضارة الغربية إلى مأزقها الكبير، الذي قد يقود العالم كله إلى الهاوية، وهي عاجزة عن تصحيح نفسها، والأمة المسلمة هي المؤهلة للتصحيح، لا لتمارس دور الغرب في ظلم الإنسانية واستعبادها واستغلالها، وفي تدمير الطبيعة

---

* بحث قدمه المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في المؤتمر الثاني عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ٨ ـ ١١ ربيع الأول ١٤٢١هـ / ١١ ـ ١٤ يونيو ٢٠٠٠ م.

وإفسادها، بل لتقوم بالإصلاح وتصحيح وضعية الإنسان، وأداء أمانة الاستخلاف من غير علوٍّ في الأرض ولا فساد. (سورة القصص / آية : ٨٣).

إن النهضة في المفهوم الإسلامي لا تقوم على فكرة نبذ الآخر والاستيلاء عليه، بل على التكامل معه والاغتناء به.

١- حال الأمة:

نلاحظ أن حال الأمة الإسلامية في حاضرها لا يتناسب مع كونها حاملة لرسالة الإسلام - التي أهلتها لتكون أمة وسطاً وأمة شاهدة، وهو الدور الذي هيأه الله لها - ولا يتناسب مع إمكاناتها: لا يتناسب مع حجمها العددي، الذي بلغ أو يكاد أن يبلغ ربع الجنس البشري (ملياراً ونصفاً من البشر)، ولا يتناسب مع موقعها الجغرافي الذي يتميز بخصائص جغرافية لا تملكها أمة من أمم الأرض على الإطلاق، ولا يتناسب مع حجم ثرواتها العظمى في ظاهر الأرض وباطنها، ولا يتناسب مع ماضيها، حيث كانت الأمة الأولى في العالم خلال أكثر من ٧٠٠ سنة، كانت تشع منها على العالم فكراً وحضارة ومعارف من كل نوع، بدون احتكار أو حذر أو تربّص أو غرور.

في مقابل ذلك نجد أن الأمة المسلمة الآن تابعة في كل شيء: تابعة في سياستها، وفي اقتصادها، وفي فكرها، وفي تنظيمها، فهي أمة لا تملك القرار في شأن نفسها غالباً، وفي شأن مصائر العالم دائماً. وهي تعاني على الصعيد السياسي من انقسامات داخلية تعصف بوحدة مجتمعاتها، وتجعل أمنها واستقرارها رهناً بتحالفات وتوازنات لا تملك الكلمة الأولى فيها.

كذلك نلاحظ أن الأمة تفتقر إلى الاكتفاء الذاتي في أهم مقومات الاجتماع الإنساني المعاصر. فهي تكاد تفقد الأمن المائي إذا صحّ التعبير، وهي في معظم مجتمعاتها ودولها تعتمد في غذائها، وفي كسائها، وفي دوائها، وفي سلاحها، على الأجانب في الغالب، كما تعتمد على الأجانب في مجال الخبرات التنظيمية التي تحتاج إليها الدول والمجتمعات، وأي شيء أكثر من هذا دلالة على التخلف حيث

يموت الناس من الجوع في بعض البلاد الإسلامية (بنجلاديش أو مالي أو تشاد وغيرها) ويجوع كثير من الناس في كثير من البلاد الإسلامية الأخرى.

لقد حققت الأمة في القرن الماضي نمواً كبيراً في مجال المعرفة العلمية، فقد نما عدد الجامعات والمعاهد العليا، وتنامى عدد الخريجين حملة الشهادات العلمية المرموقة في جميع حقول المعرفة، ولكنه لم يبلغ مستوى الغرب من جهة، ولم يحسن حال الأمة من جهة أخرى، بل نلاحظ أن عدداً كبيراً من العلماء يهاجر إلى الخارج، وأن الباقي لا يتمتع بالفعالية المطلوبة التي تحرك إرادة استعادة الدور الحضاري، وتوفر الآلية لتحقيق ذلك؛ إذ لا دور حضاري من دون حضارة أصيلة.

٢ ـ عودة الوعي وأساليب المواجهة:

لقد عرف العالم الإسلامي، بعد إفاقته من صدمة الاحتكاك بالغرب، ثلاثة مواقف لمواجهة التخلف، ولتحقيق النهضة، ولاستعادة الدور الحضاري.

الموقف الأول: كان موقف التمسك بالتراث التشريعي والتنظيمي للمضمون الثقافي بصورة مطلقة، واعتبار أن التخلي عن أي جزء من التراث يؤدي بالأمة إلى الضياع وإلى الانحطاط.

الموقف الثاني: مثّله التيار النقيض للتراثيين، وهو تيار الحداثة، الذي يعتبر التراث كله سبباً للتخلف، وعائقاً أمام إنجاز النهضة، ومن ثم فهو يطلب التخلي عنه تماماً، وذلك بتفريغ الذات المسلمة من مضمونها الثقافي الإسلامي، وتقمص الشخصية الغربية بصورة كاملة، ولعل طليعة هؤلاء كان الدكتور طه حسين كما عبَّر عن ذلك في كتابة (مستقبل الثقافة في مصر) والمعاصرون الآن كثيرون.

لقد رفض هؤلاء المضمون الثقافي الإسلامي كما ذكرنا، وقدموا بديلاً عنه للمسلم ثقافة جديدة تماماً، ابتداء من الأزياء وقضايا المرأة وعلاقات الجنس، وانتهاء بالعقائد والنظرة إلى العالم.

الموقف الثالث: مثّله التيار الإصلاحي الذي يلتزم المحافظة على التراث أو على المضمون الثقافي ـ كما نعبر ـ مع إصلاحه وتهذيبه، ويلتزم بموازاة ذلك بالأخذ من

الغرب ما لا يتنافى مع هذا التراث، وأصحاب هذا التيار يعتبرون أنفسهم (وسطيين) بين التراثيين والحداثويين، أو ـ بعبارة أوضح ـ توفيقيين راهنوا على إمكانية التوفيق والتوليف بين مرتكزات الذات الثقافية التراثية، وضرورات الاقتباس من نهضة الآخر، وهو الغرب في حضارته وعلومه وعمرانه ودساتيره ومناهجه التربوية.

لقد كان التراثيون يمثلون قوة كبرى في نهاية القرن الميلادي الماضي وأول هذا القرن، بل كانوا يمثلون القوة الكبرى في مقابل التجديد والتغريب، وفي مقابل النظرة التلفيقية الإصلاحية.

فقد قامت النظرة التراثية على التقليد، والانغلاق عن كل جديد، في مواجهة النظرة الحداثوية، التي تقوم على الاتباع الكامل للغرب، وإلغاء أية محاولة لدراسة الذات ولمعرفة مضمونها الثقافي.

فكلا المنهجين يقوم على التقليد ويفتقر إلى الأصالة: منهج التراثيين يقوم على العودة إلى الماضي، وتقليد علمائه ومفكريه، والتقيد برؤيتهم للكون والطبيعة والمجتمع، من دون فحص عما إذا كان بعض هذا التراث دخيلاً على الإسلام، أو اقتضته ظروف خاصة زالت مبرراته بزوالها. ومن دون تعمق في ضرورة الاجتهاد وتطوير نظام الفكر والتشريع بما يتلاءم والمتغيرات المتسارعة على المستويات كافة. ومنهج الحداثويين يقوم على تقليد الغرب، والتقيد برؤيته للكون والطبيعة والمجتمع، فكلاهما يلغي أي دور فاعل للإنسان المسلم المعاصر، ويسلبه ذاته وخصوصيته وأصالته في زمانه ومكانه وظروفه.

٣ـ نقد الاتجاهات الثلاثة:

لقد تحكمت هذه الاتجاهات الثلاثة في الأمة من دون تحقق التكامل فيما بينها، فكانت عاقبة ذلك أن الأمة توزعت بينها، وازدادت تمزّقاً.

إن المنهج التراثي ـ تحت شعار الأصالة ـ يخلط بين الثابت والمتغير، وبين المهم والأهم، وقد أدى به ذلك إلى الإخلال بنظام الأولويات.

والمنهج الإصلاحي (التلفيقي) يتعامل مع قضية التنمية والتقدم بمعزل عن المضمون الثقافي للأمة، فيعتبر أن الثقافة التي تكون النظرة إلى الإنسان والعالم لا علاقة لها بقضية التنمية، فيعتبر عملية التنمية تقنية محضة لا علاقة لها بالثقافة، وهي رؤية خاطئة ثبت فشلها على مدى أكثر من قرن من تجربة الدولة الحديثة في العالم الإسلامي.

وسرعان ما تبين أن فشل الاتجاه التراثي قد زاد المشكلة حدة وعمقاً وتعقيداً، فلم يعصم المجتمع، بل لم يعصم أصحابه من الاختراقات الكبرى للحداثة، ولم يوقف أو يخفف من عملية الاكتساح التي حققتها الثقافة الغربية والمعرفة الغربية - على أساس نظرة الغرب الفلسفية - واستسلم المجتمع تدريجياً لمعطيات الحضارة الغربية في الفكر والممارسة.

لقد أخلى التيار التراثي الساحة لمصلحة التيارين الآخرين: التيار الإصلاحي، وتيار الحداثة، الذي فرض نفسه على المجتمع، وسيطر على الدولة، وهمش التيار الإصلاحي، ودعا إلى نبذ التراث جملة وتفصيلاً، والانخراط الكامل في المشروع الغربي لتحديث العالم الإسلامي، ووضع السياسات والبرامج التنفيذية لهذه الدعوة.

إن الحداثويين يريدون تحقيق التنمية والتقدم في مجتمع معزول عن تاريخه، مقتلع من جذوره، مجوف من داخله، فقد محتواه الثقافي، أو جمّد وشلّ هذا المحتوى، فهو كمن يبني صرحاً على فراغ، أو على أرض رخوة لا قوام لها ولا صلابة فيها.

وقد أدَّت هذه السياسة إلى إقامة جدار فاصل وحفر هاوية كبرى بين قاعدة الأمة وبين النخبة التي تقود وتعيد تنظيم الأمة، فقاعدة الأمة متمسكة بتراثها (مضمونها الثقافي) بكل حسناته وعيوبه، بكل سلبياته وإيجابياته.

أما النخبة الرافضة للمضمون الثقافي للأمة فقد اختارت محاربة هذا المضمون بكل ما تملك من وسائل بهدف فرض النظرة الغربية، وقد أدى ذلك إلى فشل العملية التعليمية والتربوية، وفشل العملية التنظيمية، وإخفاق خطط التنمية، وكانت

عاقبة كل ذلك فشل مشروع النهضة برمته.

وإذا كان الحداثويون يخاطبون إنساناً غير موجود، فإن الناس الذين يوجهون إليهم خطابهم لا يتلقون خطابهم، وإذا تلقوه فإنهم لا يفهمونه، وإذا فهموه فإنهم لا يقبلونه أساساً، وقد غدا هؤلاء الحداثويون شيئاً فشيئاً ـ مع الأسف الشديد ـ القوة الوحيدة المقبولة من الغرب، وكانوا دائماً أكثر تنظيماً، سواء كانوا خارج السلطة، أو داخل السلطة، ومن هنا فقد كان الأجانب ـ في عصر الاستعمار ـ يؤثرونهم بالسلطة أثناء الفترة الاستعمارية.

لقد مارس هؤلاء في الداخل سياسة القمع والاستبداد والتعالي على الأمة، من دون وعي لمضمونها الثقافي ولشروط نهضتها، وجعلوا من فهمهم المتغرب منهجاً للأمة أدى بها إلى أن تكون تابعة للخارج، في التشريع، وفي التجارة، وفي العلاقات الدولية، وفي التعليم، وفي سياسات التنمية.

وحين تحررت الأمة من الاستعمار المباشر كانوا هم الذين تولوا حكمها وتوجيهها وقيادتها والسيطرة على مقدراتها، وبدل أن تأخذ الأمة بزمام أمرها أعيد ربطها بالخارج الغربي، تحت شعار الحداثة، الذي خاض المؤمنون به صراعاً ضد الاتجاه الإصلاحي والاتجاه التراثي في آن معاً.

الاتجاه الإصلاحي:

يتكون الاتجاه الإصلاحي من موقفين:

الأول: المحافظة على الذات، وعلى المضمون الثقافي، مع محاولة إصلاحه وتهذيبه، وفي هذا المجال وضعت نظريات متنوعة.

الثاني: التعامل مع منجزات الحضارة الغربية الحديثة لتحقيق التمدن والتنمية.

وتحت هذا العنوان (الإصلاح) تعددت الاتجاهات والاختيارات، ففي المضمون الثقافي اختلفت الاجتهادات فيما هو الأصيل وما هو الدخيل؟ وما هي الخرافة؟ وما هي البدعة؟ هل يشمل حتى الحركات الصوفية والنزعات الغيبية؟ أو أنه يخضع لعملية تهذيب كالتي حاولها البعض.

وكذلك الحال في قبول المعطى الغربي: ما درجته؟ هل يشمل الإنسانيات مثلاً؟ هل يشمل علوم النفس والتربية والاجتماع والسياسة، أو يقتصر فقط على المنجزات المادية؟

ما هو الموقف من التنظيم؟ هل نقتبس التنظيمات الغربية للدولة وللمجتمع، أم نتوقف عند الأشكال التنظيمية الماضية؟ وفي هذا المجال تولدت إشكالات كبرى حول: الديمقراطية، والشورى، والمواطنة، وقضية المرأة، وقضية الآخر غير المسلم، وقضية الحريات. كل هذه القضايا وغيرها واجه الإصلاحيون إشكالات بشأنها. لقد تمسك بعض الإصلاحيين بتنظيمات التراث، وأدّى ذلك إلى اقتراح أشكال من التنظيم في المجتمع وفي الدولة لا تتلاءم مع عملية التنمية.

وبناء عليه، فإننا نلاحظ أنه لم ينجز شيء مهم نتيجة لمنهج الإصلاحيين الذين كان لهم دور محدود جداً في أنظمة سيطر عليها الحداثيون، فلم يعصم المجتمع من التبعية؛ لأنه يعتمد في الإنجاز المادي على الغرب، وبعد أن ربط قضايا التنمية بالغرب، باعتبارها قضايا لا تتصل بالتراث وبالعقيدة، ربط قضايا التسليح، وقضايا الإعمار، وقضايا الزراعة، وقضايا الصناعة بالغرب أيضاً.

لذلك أصبح بإمكاننا القول: إن هذا المنهج بالرغم مما فيه من رشد ووعي وإخلاص لم يكن حلاً مناسباً لمشكلة الأمة.

٤ـ سبب التخلف:

ويبدو لنا أن هذا الوضع نشأ منذ فقدت الأمة صلتها بالثقافة التي تولد الفعالية والقدرة على التفاعل مع الطبيعة، وهي الثقافة القرآنية الحركية، ثقافة الحركة والسعي في مناكب الأرض، والتفكر والتدبر في النفس والطبيعة، التي ترتكز على الإيمان بالله وعلى القيم الأخلاقية، وشاعت مكان ذلك ثقافة تتراوح بين الاكتفاء بالأدنى وبين التواكل، وهي ثقافة أسهمت في عودة قيم البداوة واحتقار العمل وإضعاف الثقة بالذات.

لقد أدت هذه الثقافة إلى توقف التفاعل مع العالم، بعد توقف التفاعل مع

الطبيعة، وأدى ذلك إلى الامتناع عن تحصيل المعرفة في مجال علوم الطبيعة والفنون تحت شعار المحافظة على الدين.

وحين وعى المسلم تخلفه واتجه نحو النهضة تعثر بين التراثيين والإصلاحيين والحداثويين، وإذ عاد إلى التفاعل مع العالم ومع الطبيعة، فإنه عاد من خلال النهج الإصلاحي الحداثوي الذي أدى إلى القطيعة بين المضمون الثقافي للمسلم (الإسلام) بما له من دور في تكوين النظرة إلى الوجود والطبيعة ودور العلم ووظيفته، وبين المعرفة العلمية.

هذا بالإضافة إلى أن الدولة الحديثة فشلت في سياساتها التنموية، وفشلت في توفير الحد الأدنى من الحرية، وحوافز الإبداع، ورعاية المبدعين، واتبعت سياسات تعليمية لم تبن على رؤية نهضوية بالمعنى الصحيح، بل بنيت على تغريب المسلم، وإنتاج الإنسان المستهلك لمنتجات الحضارة الغربية، فكانت العناصر المكونة لوضع المسلم:

١ ـ التناقض بين المضمون الثقافي والمعرفة العلمية.

٢ ـ غياب الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان.

٣ ـ فقدان الحوافز على الإبداع.

٤ ـ العقلية الاستهلاكية.

٥ ـ الحضارة الغربية والمشروع الحضاري الإسلامي.

إن صياغة المشروع الحضاري لنهضة العالم الإسلامي مشروطة بتهيئة الفضاء المناسب، وهذا يتوقف على نقد الحضارة الغربية، وعلى نقد التراث. وهذا يفضي إلى نقد الاتجاهات الثلاثة، باعتبارها تبتنى على اتباع الغرب أو اتباع التراث أو التلفيق بينهما.

وعملية نقد الاتجاهات الثلاثة لا تهدف إلى ترجيح أحد هذه الاتجاهات لأتباعه، بل تهدف إلى اكتشاف منهج حضاري لنهضة العالم الإسلامي تختلف عن المناهج الثلاثة، ويقوم على أن الإسلام يولد منهاج نهضة من مكوناته الخاصة، ولا يستورده من الخارج.

إن كل واحد من المناهج الثلاثة لا يمكن أن يقود إلى النهضة والحضارة؛ لأنها جميعها تفتقر إلى التكامل مع الإنسان، والتكامل مع الواقع.

عندما ينمو الإسلام في داخله يصبح أكثر قدرة على صياغة نهضته الخاصة، فلا نكون قد اقتبسنا من الغرب، وإنما نكون قد طورنا وسائلنا ومناهجنا، التي تعني تنميتنا الذاتية التي لا تخضع لعملية الاستعارة والاقتباس، من دون أن يعني ذلك رفضاً للاقتباس وللاقتناء بمقدار ما يلزم من ذلك.

لا تنطلق هذه الرؤية من رفض أعمى للحضارة الحديثة والعولمة، فنحن ندعو إلى التفاعل مع هذه الحضارة، وإلى الانفتاح على العالم الحديث بذات ممتلئة بقيمها، من موقع الهوية الخاصة، والصبغة الخاصة (صبغة الله)، والمشروع الحضاري الخاص، وليس بذات فارغة من غير هوية.

لقد قامت الحضارة الغربية منذ ولادتها على معادلة خاطئة تتكون من: (رفض الدين/ مادية الحياة/ نفعية القيم) وقد تغذت طوال القرون الأربعة الماضية بالفرائس التي استحوذت عليها في آسيا وأفريقيا والقارة الأمريكية، لقد نهلت من إنجازات العرب والمسلمين في حقل العلوم والفنون، ونمت على ثروات الشعوب التى حكمتها، وتفردت بالسيادة، لا لتفوق في الإنسان الغربي، بل لأنها سدت أبواب الحياة وعطلت أسباب النمو في جميع المجتمعات التي حكمتها، ووجهت ثرواتها العلمية وجهة أحادية، تمثلت بالتركيز على تطوير وسائل القوة والسيطرة والنهب. وقد اضطرت المجتمعات بسبب أنها قامت على معادلة خاطئة، أن تشق طريق نموها في داخل عالمها الخاص بالعنف والقسوة، فدمرت الريف، وحطمت الأسرة، وأشاعت الفقر، وزجّت بمجتمعاتها في آلام هائلة استدعت عشرات بل مئات الثورات لاسترجاع حقوق الفرد والجماعة. وحين حققت مجتمعاتها التوازن الداخلي، ومن ثم السلام الداخلي، انطلقت إلى الخارج، فأنتجت الاستعمار بجميع صيغه، ثم واجهت ولا تزال أزماتها الكبرى، بل أكثر من ذلك فإن أزمات هذه الحاضرة تجاوزت عالمها الخاص إلى سائر العالم، فهي أزمات كونية تكبد العالم والإنسانية كلها عواقب أخطائها، فالحربان العالميتان تعبير عن الأزمات الداخلية لهذه الحضارة، رغم أن

العالم كله اكتوى بنارهما، وفيما بين هذين الحربين كانت الأزمة التي ولدت الماركسية بكل ما أحدثته من دمار في الإنسان والاجتماع الإنساني والطبيعة، وأدت إلى التناقض في داخل مجتمعات الحضارة نفسها، ولكن ذلك لم يقتصر عليها، بل تعداه إلى سائر أنحاء العالم أيضاً.

وقد حلت الحضارة الغربية هذه الأزمة في كيانها بتحطيم أحد قطبيها وليس بالتكيف، فقد طور القطب الرأسمالي الليبرالي نظامه في حقل الاجتماع، وفي حقل مشاركة النخبة للعامة في ثمرات التنمية، وزجّ بالمعسكر الآخر في سباق التسلح الذي أنهكه وأسقطه. لقد تخلص الغرب من تناقضه الداخلي الكبير، ولكنه لا يزال يعاني من تناقضات داخلية أخرى بين دوله ومجتمعاته الإقليمية، ويعاني من الذوبان والتحلل على مستوى التزامات الفرد وأخلاقياته تجاه المجتمع، وعلى مستوى الأسرة، وعلى مستوى التدمير المنهجي والمتواصل للتوازن الحيوي وللبيئة.

وبالتالي، فإن الحضارة الغربية لا تتمتع بالأمن الذاتي، ولا بالاستقرار. إنها تعالج مخاوفها بالاندفاع أكثر فأكثر. وتحاول أن تعقل وضعها عن طريق التنظيم الدقيق.

وفوق ذلك كله تعتبر دول الحضارة الغربية الإسلام تهديداً لها، وتعتبر المسلمين خصماً، وتضع الخطط للمواجهة وللاحتواء والتدجين أو القمع. إن حضارةً هذا وضعها في ذاتها، وهذا وضعها بالنسبة إلى الإسلام، لا تصلح نموذجاً.

ولذا فلابد من تصحيح الموقف من هذه الحضارة (بما لها من مضمون فلسفي = الحداثة). فهي لا تستحق النظرة المبهورة المقلدة التابعة، ولا تستحق الرفض الأعمى. إنها ليست النموذج المثالي الذي يجب احتذاؤه، وإن كان هذا لا ينفي اشتمالها على ما يصلح للاقتباس.

إن الموقف القرآني في هذه الحالات يدعو إلى النقد الموضوعي وفق ثوابت الإسلام، لتكوين موقف مستقل يمكن المسلم من اقتباس واستيعاب ما يناسب الشريعة والقيم الإسلامية **﴿فبشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾**.[1] إن الحداثة ليست وحياً

مقدساً، وليست حقيقة نهائية في مسيرة البشر، هي مرحلة من مراحل النمو في رؤية الكون والتعامل معه.

وإذا نظرنا إلى التراث باعتباره مرجعاً ومرتكزاً للمشروع الحضاري الإسلامي فإنه يتعين إخضاعه للنقد. وهذا لا ينافي التعامل مع التراث باحترام ووعي وأمانة، من دون أن يعني ذلك تجنب نقده وفحصه لمعرفة الدخيل منه والأصيل من جهة، ولمعرفة المستقر والمتغير من جهة ثانية، ولإخضاعه لعملية ترتيبه تلاحظ الأولويات من جهة ثالثة.

٦ـ الحل .. إصلاح نظام التربية والتعليم:

إن العلة الأساسية التي ولدت التخلف ولا تزال تعيد إنتاجه هي نظام التربية والتعليم في العالم الإسلامي، مع ما لابسه ورافقه من علل أخرى في الاجتماع السياسي وأسلوب الحكم وطريقة معاملته للإنسان. لقد تعطل (تخلف) منهج المعرفة السليم عن قيادة وتوجيه فكر وعقل المسلم في مجال الطبيعة والمجتمع والاجتماع السياسي (مجال علاقات الحكم والتنظيم).

إن هذا النظام القائم على أساس رؤية الغرب وفلسفة الغرب هو الذي يكون عقل الإنسان المسلم ورؤيته للعالم. وفي نفس الوقت يعمل المضمون الثقافي (الإسلام) على تكوين عقل المسلم ورؤيته للعالم، وعاقبة ذلك هي التناقض في عقل المسلم وشخصيته بين رؤية العالم من خلال الإسلام كما يتلقاه الطفل والبالغ المسلم، وبين الرؤية التي تكونها فلسفة الغرب كما تتجلى فيما يسمى (العلوم الإنسانية)، وهذا التناقض هو الذي أسهم في توليد الثنائية السلبية في الثقافة والشخصية والهوية.

وعندما نلاحظ المضمون المعرفي في مجال العلوم الإنسانية (الحقوق والقانون، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم السياسة، والتاريخ، وما إلى ذلك)، هذه العلوم التي انتجتها حياة الإنسان الغربي بعد أن انفصل عن مضمونه الثقافي المسيحي، وأسس لنفسه مضموناً آخر، هو المضمون المادي القائم على الإرث اليوناني الروماني، ببعديه العقلاني والنفعي، نفهم كيف ولماذا أنتج الغرب هذه

العلوم، واتخذها وسائله في تنظيم نفسه، وفي معرفة العالم، وفي تفسيره، والسيطرة عليه، وقد حسب القيمون على الأمة المسلمة في العالم العربي وغيره (تركيا/إيران) عند تأسيس الدولة الحديثة أن هذه العلوم تتضمن الصيغة السحرية لتحقيق النهضة وبناء الحضارة، فأدخلوها في برامج التربية والتعليم، من دون مراعاة لطبيعة المضمون الثقافي الإسلامي للأمة.

وقد أدى ذلك إلى نشوء حالة تناقض في شخصية الإنسان المسلم بين المضمون الثقافي (الإسلام) وبين هذه العلوم والمعارف والمناهج التي وضعت سياسات التربية والتعليم في العالم الإسلامي، وقد أدى ذلك إلى التناقض بين المضمون الثقافي والمضمون المعرفي والمنهج المعرفي بما هو منهج تنظيم، فأدى إلى تمزقات في المجتمع، وإلى تمزقات في شخصية الفرد، كانت عاقبتهما التيه والحيرة والضياع، وأدى ذلك إلى شلّ المضمون الثقافي الإسلامي عن التأثير الإيجابي في سلوك الإنسان المسلم، كما أن هذه المعارف الغربية لم تسهم في تأهيل الإنسان المسلم والمجتمع المسلم للتقدم والنمو.

ومما زاد في خطورة هذه النتائج أن قيادات الأمة الحاكمة من الحداثويين والإصلاحيين اعتبرت أن حل مشكلة الضعف والتخلف إنما يتحقق باستيراد منجزات الحضارة بدلاً من تنمية عوامل التقدم الذاتية، ففي العصر العثماني حينما واجهت الدولة والمجتمع التفوق الغربي لم تفكر قيادات الدولة في إعادة النظر في المسلمات التي تقوم عليها، مسلمات السياسة والاجتماع والتعليم وما إلى ذلك، لم تطرح سؤالاً لماذا تقدموا وتأخرنا، لقد اعتبرت الدولة أنها ليست بحاجة إلى إعادة النظر في التكوين المعرفي، بل هي بحاجة إلى أن تستورد المنجزات الغربية، وهكذا بدأت تستورد الأسلحة وتستورد الآلات والمصانع وتستورد معها مهندسيها وخبراء تشغيلها.

وتظهر المفارقة إذا قارنا هذا الموقف بموقف قيادات الدولة والمجتمع في العالم الغربي، فعندما حصل تلامس بين الإسلام وبين الغرب في أسبانيا في العهد العربي الإسلامي، فإن الغرب لم يقتصر على استيراد تقنيات وسلع الحضارة الإسلامية، بل

أعاد النظر في مفاهيمه، وفي علمه، وفي فكره، وفي ثقافته، وفي رؤيته للعالم، وكون نظرة ورؤية جديدة، انطلق منها إلى الواقع، وبدأ يغير هذا الواقع.

لقد أسس الغرب حضارته الحديثة على رفض تراثه، وعلى تكوين مضمون ثقافي له يتواءم مع المضمون المعرفي، وهو المضمون اليوناني الروماني، إذ إن المضمون الثقافي للغرب في العصور الوسطى وما قبلها كان يحول دون تحقيق التقدم؛ لأنه يعطل عوامل أية نهضة، وهذا ما يفسر الأسباب التي دفعت الكنيسة إلى ممارسة الوصاية على حركة العلم، انطلاقاً من نظرياتها في الخلق والطبيعة والإنسان والعالم، وهي نظريات فرضتها مخاوف التخلي عن عقيدة التفسير الحرفي للنصوص الدينية، وقد حال ذلك دون تحقيق أية نهضة، وقد أدرك الغربيون هذه الحقيقة بتفاعلهم مع العالم الإسلامي، فكان سبيلهم إلى النهضة هو تبديل مضمونهم الثقافي، وإنشاء مضمون ثقافي جديد، يكون قاعدة للانطلاق المعرفي، ولعملية اكتشاف الذات واكتشاف العالم.

أما في العالم الإسلامي فإن المضمون الثقافي كان ولا يزال ملائماً للنهضة، ولإعادة تكوين الحضارة، بعد إخضاع التراث لعملية نقد وتقييم لعناصره المتغيرة، والخطأ الكبير الذي حصل هو أن العالم الإسلامي نتيجة عدم الوعي، ونتيجة اعتبار العالم الغربي مرجعاً ومعياراً في الموقف من الدين، باعتبار أن العالم الغربي بنى حضارته على رفض الإيمان المسيحي، وعلى رفض وصاية الكنيسة، فاعتنق القيمون على المسلمين فكرة عزل الإسلام - وهو المضمون الثقافي للأمة - عن تكوين عوامل التقدم وتحقيق التقدم والحضارة، فجردوا بذلك أنفسهم من هويتها، ولم يستطيعوا أن ينشئوا لها هوية جديدة صالحة، وفقدوا حوافزهم التي تحقّق لهم الأصالة والمناعة من جهة، والتي تعطيهم قوة الاندفاع والثقة بالنفس من جهة أخرى، وكانت عاقبة ذلك ما نحن عليه الآن، نمو معرفي لا يستند إلى مضمون ثقافي، ومضمون ثقافي يجعل المرجعية عند الغرب، هذه هي معادلة التخلف التي أوجدت الحال التي نحن فيها.

إن خريجي الجامعات الغربية الذين تلقوا هذه العلوم تولوا المهمة التعليمية

والتربوية في العالم الإسلامي، وقد تولوا ضخ هذه المعارف في عقول الأجيال المسلمة، فنشأت منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي أجيال من المسلمين تتلقى هذه المعرفة المتناقضة مع المضمون الثقافي للأمة، وقد بنيت مجتمعاتنا وعلاقاتنا واقتصادنا ورؤيتنا للحياة على هذه المناهج.

إن عالم النفس وطالبه، وعالم الاجتماع وطالبه، وعالم الفلسفة وطالبها، وعالم السياسة وطالبها، ينظر إلى العالم ويهندسه على منهج مخالف في قليل أو كثير لما ينظر فيه القرآن، ولما يهندس فيه القرآن والسنة، فكانت هذه القطيعة بين المسجد وبين المعمل، وبين الجامعة وبين الحوزة الدينية، وبين الإنسان المثقف وبين الإنسان البسيط، وأنتجت عندنا هذا الشلل.

إن عملية شلّ قدرة الأمة وترسيخ حالة التخلف تبدأ عندنا بمنهج تربية الأطفال، فمن المعلوم أن التربية الأساسية هي التي تصوغ نظرة الطفل إلى العالم، وقد كان منهج التربية الإسلامية، كما تعلمناه من القرآن، وكما درجت عليه أمتنا، أن المفاهيم الأساسية عن الكون والحياة والإنسان تتكون عند الطفل المسلم من القرآن، فتكون هي النافذة التي ينظر منها بعين بصره وبصيرته إلى الكون والحياة، وإلى الطبيعة والعلاقات، وإلى الإنسان، إنطلاقاً من أمه وأبيه وإلى الأسرة الكبيرة وإلى المجتمع وإلى العالم الواسع من هذه النافذة. ومن هنا إلحاح السنة المطهرة على جعل تعلم القرآن أساساً في المنهج التربوي الإسلامي.

لقد كان الطفل المسلم ينمو في المناخ القرآني بما هو متفاعل مع الطبيعة، وينطلق إلى عمله في الحقل أو في المعمل أو في المجتمع، وينطلق إلى علاقاته مع عالم الشهادة وعالم الغيب، وينطلق إلى فهمه لجسده وللآخرين، وينطلق إلى فهمه لدوره في المناخ القرآني بما هو متفاعل مع الطبيعة.

أما الطفل المسلم الآن فهو يتلقى القرآن - إذا قدر له أن يتلقاه - باعتباره كتاباً يعالج شأناً ثانوياً جداً في مجال الأخلاق الفردية والعلاقات الاجتماعية والأسرية، وباعتباره مصدراً لتكوين المفاهيم عن الآخرة، وأما على الصعيد العملي فإن الطفل المسلم ينمو وينظر إلى العالم من نافذة (والت ديزني) ومن كل نافذة أخرى على

شاكلتها، وتتكون مفاهيم الحياة في نفسه على هذا الأساس، وما أبعد المسافة بين هاتين النافذتين وبين هاتين النظريتين!

كان الطفل المسلم يركب كل شيء وفقاً لمفهوم القرآن، والطفل المسلم الآن يركب كل شيء وفقاً لمفاهيم (والت ديزني) وما يشابهها في عالم الرياضة وعالم التمثيل السينمائي والتليفزيوني، ثم يتلقى من هنا وهناك قبساً من القرآن لا يمت بصلة إلى ما تعلمه من (والت ديزني)، وهكذا إما أن يشل القرآن عن التأثير، وإما أن يشل (والت ديزنى) والقرآن معاً، وتنشأ الشخصية الحائرة المترددة والمذبذبة بين هذا وبين ذاك، وهذا ما يفسح المجال لنمو حالة التبعية والارتهان والضياع.

إن النهضة تتحقق عندما يتحقق التوافق في الروح والعقل بين المضمون الثقافي الحي وبين المضمون المعرفي، وإذا لم يتحقق التوافق يحصل التناقض وينتج حالة التخلف. لقد حصل هذا عند الغربيين وحصل عندنا، ويمكن أن يتكرر عندهم أيضاً، فإذا توافق المضمون الثقافي عند المسلم مع المضمون المعرفي فإن المعرفة تكون سبيلاً إلى تحقيق التقدم والنهضة، وتكون المعرفة (إسلامية)، وإذا لم يحصل التوافق فإن المعرفة لن تكون سبيلاً إلى تحقيق التقدم والنهضة، بل قد تكون عاملاً من عوامل تكريس التخلف، ولن تكون المعرفة إسلامية بكتابة آية البسملة وغيرها والأدعية على الآلات وعلى الكتب العلمية.

وكما نلاحظ فإن المسلم النبوي ـ أعني الذي تربى على المفاهيم القرآنية ـ كان يشعر بدوره بما هو عضو في الأمة الإسلامية، وكان يشعر أنه يحمل هذا الدور، هذا المسلم تقلص وعيه لدوره إلى أن انعدم، وتحول من كونه قوة فاعلة اقتحامية مبادرة إلى موضوع منفعل، كان العالم موضوعاً عند المسلم، وهو الذي يتحكم في الموضوع، والمسلم الآن هو الموضوع لقوة أخرى تتحكم به وتحكم كينونته في العالم.

لقد تذرع الحاكم في بعض مراحل التاريخ الوسيط بذريعة توحيد الأمة ومنع أسباب الخلاف والاختلاف داخل الأمة، فلم يرَ وسيلة لذلك إلاّ إغلاق باب الاجتهاد، وأغلق باب الاجتهاد وفرض التقليد، لأجل الحيلولة دون ولادة آراء جديدة وأفكار جديدة، فالمطلوب من الأمة أن تقلّد، ومن طريف ما يحكى في هذا الشأن أن

مجموعة من الناس في دمشق تعرضت للملاحقة وحبس بعض أفرادها بتهمة الاجتهاد.

إن هذا الواقع يقتضي التذكير بثوابت منهج المعرفة في الإسلام.

٧ـ نظرية المعرفة في الإسلام، وأسلمة المعرفة:

لقد تداول بعض الباحثين المسلمين المعنيين بقضية النهضة مصطلح (أسلمة المعرفة) وهو يقوم على افتراض أن للإسلام منهجاً خاصاً ونظرة خاصة في شأن المعرفة تختلف عن المنهج الشائع في البحث والتقصّي والاكتشاف، وأن هذا المنهج إذا اتبع سيؤدي إلى تحقيق النهضة وإنشاء الحضارة، فهؤلاء الباحثون يرون أن التخلف الحضاري لم ينشأ من التخلف المعرفي، بل من عدم اتباع المنهج المعرفي الإسلامي، باعتبار أن ثمة معرفة إسلامية هي التي تحقق التقدم والنهضة، ومعرفة غير إسلامية لا تصلح لتحقيق التقدم.

وإذ أعبر عن تقديري الكبير لبعض الأبحاث في هذا المجال لما اشتملت عليه من تحليلات وأفكار قيمة في ذاتها، إلاّ أن هذا الافتراض ـ فيما يبدو لنا ـ غير صحيح. إن المعرفة ليست إسلامية، وليست نصرانية، وليست يهودية، وليست ملحدة، وليست مؤمنة، المهم هو وعي طالب المعرفة بحقيقة الألوهية والخالقية وارتباط الكون بالله، واتباع المنهج المعرفي الذي قرّره الإسلام في القرآن.

أ ـ للمعرفة في الإسلام مصدران:

المصدر الأول: الوحي، وهذا المصدر يزود الإنسان بالمعرفة في مجالين:

الأول: علاقة الكون بالله، وفي ضمن ذلك علاقة الإنسان بالله، أي أنه يروحن الوجود، ويعطيه بعده الأخلاقي، وهذا هو مجال العبادة.

الثاني: مجال التشريع الأساسي.

المصدر الثاني: الطبيعة (الكون المادي/ عالم الشهادة) بكل ما يحتويه، ونلاحظ أن القرآن الكريم نص على هذا في آيات كثيرة، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إن في خلق**

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب * الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾.[٢] ولا يخفى ما في الآية من بيان علاقة الإنسان وحركته في الكون بالله عزّوجلّ.

أما في مجال التنظيم فالمصدر هو العقل البشري، الذي يعمل في نطاق توجيهات الوحي في التشريع، وأخلاقيات الوحي في السلوك.

ب ـ وسائل المعرفة:

وسائل المعرفة التي بواسطتها يدخل الإنسان الحقول المعرفية ويكشفها هي العقل والحس، الفكر والتجربة، وكما يقول الإمام علي عليه السلام: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدّي إلى المنفعة»، وقد كشف الله سبحانه وتعالى عن هاتين الوسيلتين فقال: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾**.[٣] (والآيات التالية لها (٧٩ـ٨١) تقدّم للإنسان نماذج التطبيق والبحث) فالسمع والبصر يمثلان أدوات الحسّ والتجربة، والأفئدة هي العقول، فالتجربة من جهة والعقل من جهة أخرى هي وسائل الوصول إلى معرفة عالم الشهادة الكوني وفتح أقفاله وكشف أسراره.

ونلاحظ أن هيئات مادة (عقل) ومادة (فكر) في القرآن الكريم وردت كلها بصورة الفعل، وكأنه ـ وهو أعلم بأسرار كلامه الشريف ـ يريد أن يبيّن أن الفكر يكون فكراً والعقل يكون عقلاً ـ أي يكون أداة معرفية ـ حينما يفعل ويتحرك، وليست له قيمة إذا كان مجرداً وسكونياً ولا صلة له بالواقع.

وفي المقابل رفض الإسلام كل الوسائل التي لا تؤدّي إلى المعرفة الموضوعية الموثّقة، فألغى مرجعية الظن **﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾**.[٤] **﴿إن يتبعون إلاّ الظن وإن هم إلاّ يخرصون﴾**.[٥] وغيرها في القرآن كثير، كما نهى الإسلام بقوّة وحسم عن ممارسة السحر والتنجيم وما إليهما.

بينما نلاحظ أن المسلم عندما اختلّت علاقته بالمنهج المعرفي السليم حصر

مرجعية الوحي بالعبادات، وجمّد في مجال التنظيم على الصيغ التاريخية التي أنشأها المسلمون في أوّل عهدهم بتنظيم المجتمع والدولة، واعتبرها تشريعاً مطلقاً في الزمان والأحوال، وغابت عنه العلاقة المتفاعلة المتكاملة بين التنظيم والتشكيل وبين تغيّر الأحوال والثقافات والحاجات، وهو ما يقتضي اعتبارها نسبية، وعطل مرجعية الطبيعة والتجربة في مجال المعرفة. وعندما استحكم التخلف تجاوز في الظنون باب الشرعيات إلى جعل الظن مصدراً من مصادر المعرفة والخبرة، وأدّى به ذلك إلى أن يصل إلى الاعتقاد بإمكانية تغيير الطبيعة وتغيير الواقع بمجرد الكلمات، بالدعاء وبالأحراز والتعاويذ، ووقع في العقلية السحرية أخيراً.

وإذ فقد المسلم صلته بالواقع فإنه فقد أيضاً الرؤية التكاملية للمعرفة والحياة، فإن الرؤية التكاملية من الأبعاد المعرفية التي نصّ عليها الإسلام. ونلاحظ أن القرآن كشف بصيغ كثيرة عن أن للمعرفة في عالم الشهادة أبعاداً، وأن هذه الأبعاد ليست منفصلة عن بعضها بل هي متكاملة، من قبيل قوله تعالى: ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله** من شيء﴾.[٦] وقوله تعالى: ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت * وإلى السماء كيف رُفعت * وإلى الجبال كيف نُصبت * وإلى الأرض كيف سُطحت**﴾.[٧] فحقل المعرفة ليس الأرض وحدها بل السماوات، وفي آيات أخرى يقول تعالى: ﴿**وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون * وفي السماء رزقكم وما توعدون**﴾.[٨] فالحقل المعرفي شامل متكامل متفاعل بين الأرض والسماء وبين الإنسان جسداً وعقلاً ونفساً وعواطف.

لقد فقد المسلم صلته بالرؤية التكاملية بين المعرفة والحياة، فآل أمره إلى أن يحصر دلالة مئات النصوص (ألوف النصوص) المرغبة والآمرة بطلب العلم في خصوص علوم الدين (الأحكام / علوم الآخرة) ولم يفهم منها شيئاً يدل على العناية بعلوم الدنيا.

ج ـ وظيفة المعرفة:

نعرف من القرآن الكريم أن وظيفة المعرفة في مجال الطبيعة هي اكتساب القوة

والتمتع بخيرات الأرض، قال الله تعالى: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾.[٩] فالأرض موضوع لاستعمار وإعمار الإنسان المسلم، وفي القرآن الكريم آيات أخرى في هذا الشأن.

ومن هنا نلاحظ أن المسلم في عصر انطلاقه وتألّقه وجه فكره ونشاطه العقلي نحو عالم الشهادة لاكتشاف الطبيعة وفهم خفاياها ووسائل التأثير فيها، ولم يتّجه نحو الموضوعات المجردة خارج العالم الطبيعي، أما الفكر الإسلامي، بعد مرحلة الجمود والانحطاط فوجد أن حقله الأوسع قد انحصر بالتجريديات وانفصل عن الطبيعة، لم تعد الطبيعة مجالاً لاكتشاف الأسرار وتلقّي النعم الإلهية، لقد أصبحت موضوعاً خارجاً عن الاهتمام، وأصبح أعظم المفكرين والمنظرين يبذل جهده الفكري والبحثي في أمور بعيدة عن الواقع تماماً، دخل الفقهاء في الفقه الافتراضي، ودخل الفلاسفة في التجريديات الكبرى التي لا علاقة لها بالواقع، واتّجه الفكر الأصولي في معظم نشاطه نحو أمور لا علاقة لها بالفقه المتفاعل مع الواقع الحي الذي يكابده الناس وينتجونه في تفاعلهم مع الطبيعة ومع أنفسهم.

لقد سلمت بعض العلوم من ذلك (الطب والفلك مثلاً)، ولكن لم تتوفّر لهذين العلمين المناخات العلمية والبحثية المساعدة، فأدّى ذلك إلى ضمور وتقلّص خبرة المسلم بالعالم المادي وتوقف نمو المعرفة في مجالات كثيرة.

د ـ أخلاقية العلم وغائية العلم:

ومما يتصل بتصحيح الموقف من هذه الحضارة هو تصحيح الموقف الفلسفي من العلم، وينبغي أن يكون في أساس تكوين المشروع الحضاري لنهضة العالم الإسلامي، فقد آل أمر الحضارة الحديثة إلى التخلي عن أية أهداف أو ضوابط أخلاقية للبحث العلمي، وقد أدّت هذه النظرة إلى انفلات البحث من أية معايير تأخذ بعين الاعتبار مصلحة البشر، لقد أدّت هذه النظرة إلى تطوير أسلحة الدمار الشامل بجميع فئاتها، من دون اكتراث لما أدّت وتؤدّي إليه من إخلال خطير بالتوازن الحيوي وتدمير أصناف من الحياة النباتية والحيوانية، وتلويث جميع مكونات البيئة

(الفضاء / الهواء / النبات / التراب / المياه السطحية والجوفية) كما أدّت إلى استباحة العبث بالجينات والاستنساخ وما إلى ذلك.

من ناحيته، لا يقرّ الإسلام نظرية العلم للعلم، ولا مكان لها في نظامه المعرفي، فالعلم يجب أن يخضع للمعيار الأخلاقي، فلا يؤدّي إلى ضرر الإنسانية، وإلى الإخلال بنظام الحياة الطبيعية، إن هذا هو (الإفساد في الأرض) فلابدّ أن نعرف ماذا نريد وأن نتعلّم له، وأن نتعلم لنصل إلى نتائج تساهم في تنمية حياة الإنسان وتحسين وضعه من دون تعريض الجنس البشري والحياة للخطر، وكل علم يؤدّي إلى سلبيات في الاجتماع البشري، أو خلل في الطبيعة، فإن الإسلام لا يوافق على إجراء تطبيقات له؛ لأنه علم ضار، ولا يكفي لمشروعيته كونه علماً.

من هنا فإن الإسلام لا يوافق على نظرية خيرية العلم بصورة مطلقة، أو نعتبره يشكل الآن خطراً على الحضارة وعلى الإنسانية.

وخير ما يمثل رؤية الإسلام للعلم، كوسيلة وغاية، الحديث الشريف الذي يقول: «تعلّموا العلم، فإن تعلّمه حسنة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة؛ لأنه معالم الحلال والحرام، وسالك بطالبه سبل الجنة، ومؤنس في الوحدة، وصاحب في الغربة، ودليل على السواء، وسلاح على الأعداء، وزين الأخلاّء، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمّة يُقتدى بهم، تُرمق أعمالهم، وتُقتبس آثارهم، وترغب الملائكة في خلتهم؛ لأن العلم حياة القلوب، ونور الأبصار من العمى، وقوة الأبدان من الضعف، وينزل الله حامله منازل الأحباء، ويمنحه مجالسة الأبرار في الدنيا والآخرة.. بالعلم يُطاع الله ويُعبد، وبالعلم يُعرف الله ويُوحّد، وبه تُوصل الأرحام ويُعرف الحلال والحرام، والعلم إمام العقل...»

في مقابل ذلك توجد النظرة التي استقرّ عليها الفكر الغربي في فلسفة العلم، وهي نظرية العلم للعلم، وأن المهم هو اكتشاف المجاهيل، وأن العلم مهما كان فهو خير.

لقد أدّت هذه النظرة إلى نتائج مخيفة، حيث إن المعرفة البشرية التي توصلنا إليها لم تبقَ في نطاق النظريات، بل تحوّلت إلى أعمال في مجال التطبيق، وقد أدّى

ذلك إلى نشوء أسلحة الدمار الشامل، وأدّى ذلك إلى تخريب البيئة وتخريب التوازن الحيوي، كما أدّى ذلك إلى نتائج مرعبة، فيما يتعلّق بأنظمة الوراثة والتحكم في الجينات، وما إلى ذلك.

إننا نخشى أن تؤدّي هذه النتائج ـ بل لقد أدّت بالفعل ـ إلى حالات كارثية تهدّد الجنس البشري برمّته، وتهدّد بالفعل صلاحية الكرة الأرضية لأن تكون محلاً قابلاً للحياة، وتهدّد بتدمير الحضارة وتدمير الإنسان.

إن هذا الموقف الفقهي الإسلامي من العلم يجب أن يؤخذ بالاعتبار في بناء النظرية الإسلامية في التنمية، وأن لا نفتتن بنظرية العلم للعلم التي ستؤدّي بنا إلى تخريب توازننا من دون أن تحقّق لنا غلبة على الغرب.

الهوامش

(١) سورة الزمر : ١٧ ـ ١٨.
(٢) آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.
(٣) النحل: ٧٨.
(٤) يونس: ٣٦، النجم: ٢٨.
(٥) الأنعام : ١١٦.
(٦) الأعراف: ١٨٥.
(٧) الغاشية: الآيات ١٧ ـ ٢٠.
(٨) الذاريات: ٢٠ ـ ٢٢.
(٩) هود : ٦١.

التوحيد والتزكية والعمران

(٢)

د. طه جابر العلواني*

انعكاسات التوحيد على مختلف جوانب الحياة:

إن التوحيد كما بين القرآن حقائقه عنوان الدين وجوهره، فإذا كان الدين عقيدة وشريعة وسلوكاً، فإن التوحيد في عرض القرآن له يتضمن ذلك كله ويستلزمه ويقتضيه ويستدعيه كما رأينا. فقد رأينا كيف أن القرآن الكريم يعرض الإيمان، كما لو كان شجرةً باسقةً جذرها التوحيد، بكل ما يتصل به بشكل مباشر، وجذعها وساقها الإقرار والاعتراف بذلك بكل وسائل الإقرار والاعتراف والإعلان الملائمة، وأغصانها وثمارها الأعمال والسلوك.

وبقطع النظر عن موقف أهل الكلام والفلسفة والحكمة وفقهاء اللغة وأقوالهم المختلفة في هذا المفهوم الشرعي وغيره، فإن المصطلحات والكلمات التي استعملها الشارع قد قام بعملية تفريغ وشحن لها بالمعاني التي أراد الله سبحانه وتعالى

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة، ورئيس المجلس الفقهي في امريكا الشمالية وكندا.

وضعها فيها، وتضمينها في تلك المصطلحات، لتصبح مفاهيم شرعية تخضع لسياقات لغة الشارع وطبيعتها، وتعبر عن مراده تبارك وتعالى، وحين تصبح حقيقة شرعية ينبغي أن تكون الأولوية في معانيها للمعاني الشرعية، لا اللغوية التي نقلت عنها، ولا للوضعية التي يتواضع عليها أهل الاصطلاحات فالقرآن هو الحكم في تحديد معاني المفاهيم والمصطلحات التي ترد في لغة الشارع الحكيم، وكذلك السنة النبوية المبينة له، حيث تعزز تلك المعاني وتزيدها جلاءً وظهوراً؛ ولذلك كان من خصائص هذا القرآن البارزة أنه يفسر بعضه بعضاً.

وفي لغة القرآن قلّ أن يذكر الإيمان منفصلاً عن العمل ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة:٧) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (فصلت:٨) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات:١٥) ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النحل:٩٧) ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر:١ ـ ٣).

وتستمر آيات الكتاب الكريم تربط بهذا الشكل المعجز الدقيق بين الإيمان والعمل، عبر سور القرآن كلها بحيث لا يستطيع المتدبر لآيات الكتاب الكريم أن يتصور أن الإيمان أو التوحيد يمكن أن يوجدا منفصلين عن العمل، أو يمكن أن يكونا بسيطين منعزلين لا ينعكسان على شيء، وأنه يكفي استقرارهما في القلب للحصول على مسمى الإيمان، أو على الاتصاف به، وحمل لقب مؤمن أو موحد، ولذلك أقسم سبحانه وتعالى على ذلك، إذ قال تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء:٦٥). والتحكيم فعل، وقبوله وتنفيذه فعل. فكيف ينعكس التوحيد على جوانب الحياة كلها؟

إن (العقيدة والتوحيد في موضع القلب منها) ثمرتها الأساسية معرفة وعمل،

والمعرفة والعمل تمثلان ضوابط لتصرفات الإنسان ينطبع بها سلوكه العملي، في جوانب الحياة كلها الفردية والأسرية والعامة.

وهنا يحسم القرآن المجيد في قضية زيادة الإيمان ونقصانه، التي جعل المتكلمون منها مسألة طويلة الذيل، أنفقت في تحريرها والحوار فيها وحولها آلاف الصفحات من كتب علم الكلام. قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد:١٧) ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (مريم:٧٦) ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح:٤)﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (الكهف:١٣) ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ (المدثر:٣١) ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (التوبة:١٢٤).

ولولا أن الإيمان القرآني مفهوم متميز ومركب، يشمل المعرفة والتصديق القلبي والإقرار اللساني والعمل بأنواعه لما عد قابلاً للزيادة والنقصان، يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي والمخالفات. وهذا الارتباط الوثيق بين التوحيد والعمل هو الذي يعطي التوحيد باعتباره واسطة العقد في منظومة القيم العليا الحاكمة القرآنية القدرة الهائلة والمرونة التامة في تقييم الفعل الإنساني أياً كان تقييماً دقيقاً، إلى جانب القيمتين الأخريين: التزكية والعمران، بل يستطيع التوحيد منفرداً أن ينعكس على ذلك بشكل دقيق، فمن الأفعال ما تدرك منافاته للتوحيد بداهةً، ومنها ما يحتاج إلى نظر ليدرك ذلك فيه، ومنها ما لا تدرك منافاته للتوحيد إلا بنظر دقيق لا يمارسه إلا القادرون على ذلك.

تجليات التوحيد:

تجليه على المعرفة:

إن التوحيد من أهم المحركات الموضوعية المؤثرة في اتجاه وإفراز الدواعي والقوى المحركة للمعرفة وتحديد مضمونها وتفسير الغامض والمبهم منها، والإجابة عن أسئلة (ما هو؟) (أي شيء هو؟) وماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟ بل وتحديد ما يمكن التساؤل عنه وما لا يمكن أو لا يحسن السؤال عنه.

فالتوحيد يمثل حجر الزاوية في تكوين وبناء الرؤية الكلية عن الكون والحياة والإنسان، والتوحيد يوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني في الكون والحياة. وفي الوقت نفسه يحقق قدرة كبيرة على صياغة المفاهيم الضرورية لبناء فاعلية الإنسان، وتشكيل دافعية العمران والتسامي فيه، وإيجاد المنطلقات المعرفية والثقافية السليمة لدى الإنسان.

إن الفلسفات البشرية ومصادر المعرفة الإنسانية ما زالت تتخبط في مواقفها من معظم القضايا الأساسية، مثل حقيقة الإنسان ومكانته ودوره في الحياة، وعلاقته بالطبيعة، وحقيقة الحياة، وحقيقة الموت، والتاريخ، والصيرورة، والزمن، وعلاقة الخالق بالمخلوق، والحق والباطل، وغيرها من الأمور التي تشكل الرؤية التوحيدية فيها أهم المعايير التي يزن الإنسان بها نشاطه النظري والعملي، وعليها يقيم موازين التفسير والتقويم لكل ما حوله، ويبني على أساسها علاقاته بالواقع الاجتماعي بجوانبه المختلفة. ولذلك فإن وصول البشرية إلى منهج معرفي سليم تعززه وتتظافر معه نماذج معرفية تتصل وتنبثق من نظام معرفي كامل، أمر في غاية الأهمية فإنه لا يمنح الإنسان القدرة على إدراك وفهم ما حوله والإجابة عن (الأسئلة الكلية النهائية)، وتفسير سائر ما يعرض له في الحياة، ويفتح أمامه سائر الآفاق المعرفية مثل (التوحيد). فالتوحيد هو المفتاح الذي يفتح مغاليق سائر تلك الأمور وسواها.

لقد تجاذبت الإنسان في عصور مختلفة نظريات معرفة متنوعة، توزعت مواقف البشرية بينها، وتنوعت وفقاً لها مواقفهم من المعرفة وقضاياها ومصادرها، وكيفية الوصول إليها، وآلة المعرفة لدى الإنسان، أهي العقل أم القلب أم النفس؟، والقائلون بأنها العقل ذهبوا مذاهب مختلفة في وحدة العقل الإنساني وتعدده، أو تعدد مستوياته إلى: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، كما ذهب إلى ذلك ابن سينا [١] والرازي [٢] وغيرهما، متأثرين بمن سماه الفخر الرازي في كتابيه (المطالب العالية) و(الملخص في الحكمة والمنطق) بالإمام أفلاطون [٣].

أما التوحيد فيحصر مصادر المعرفة بمصدرين اثنين لا ثالث لهما هما: الوحي

والوجود، والعقل بينهما وسيلة وأداة معرفة واستنباط وحدس وإدراك، بل وتوليد لأبعاد أخرى في الوقت ذاته. وفي الوقت نفسه يصنف التوحيد المعرفة إلى: سمعيات، ينحصر مصدر معرفتها بالسمع والنقل؛ ولا بد من تلقيها بطريق صحيح، وإلى تجريبيات، وطبيعيات، ضرورية أو كسبية، إلى غير ذلك من تفاصيل.

والسمعيات هي المصدر الوحيد لسائر الأمور الغيبية، فلا داعي لأن ينفق الإنسان النسبي المحدود أي شيء من عمره القصير وجهده العقلي، بعد ثبوت الدليل السمعي به لديه وإيمانه به، إلا في تلقي تلك المعلومات كاملة من الدليل السمعي. أما ما عدا ذلك من أنواع المعرفة فكلها ممكنة ومتاحة ولدى الإنسان الاستعداد والآلات القادرة على الوصول إليها بالتعلم ومراكمة ذلك بالأقلام . و(التعلم) هنا ليس تذكر معلومات سابقة أودعت في النفس قبل اتصالها بالجسم كما يذهب إلى ذلك أفلاطون [٤] لأن التوحيد علمنا أننا ولدنا لا نعلم شيئاً ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل:٧٨) كما علمنا أن مصدر العلم هو الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة:٣١). وأن العلم ضروريٌ أو كسبيٌ أو عرفاني إنما هو عطاء الله ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء:٨٥) ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء:٨٠) ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف:٦٥) ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه:١١٤). وحين يؤمن الإنسان بهذا لن يستطيع الباطل المرتدي لبوس العلم أن يصل إلى عقله أو قلبه فيخبتا له عن طريق العلم، فلا مجال للزيف والباطل والخرافة والشعوذة، وما لا دليل عليه ولا برهان، ولم ينزل الله به سلطاناً أن يحتل أي موقع في ذهن الإنسان الموحد وعقله مع كونه باطلاً وزيفاً وخرافةً؛ فالتوحيد عاصم للإنسان من ذلك ومن كل ما لا يغني من الحق شيئاً. وبذلك يرتبط الإنسان بالحق والحقيقة والعلم والبرهان وما يوصل إليهما.

والتوحيد يجعل العلم وسيلة للتقوى والارتباط بالله تعالى مصدر كل علم وخير ومعرفة ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (الإسراء:٢٨) فلا يستطيع الغرور بالمعرفة والعلم أن يستولي على قلب الموحد أو عقله أو كليهما، فما يقول المؤمن

الموحد تلك المقالة الفاجرة ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي﴾ (القصص:٧٨) بل يقول دائماً ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة:٣٢)، وبذلك يوصل التوحيد علم الإنسان بالإنسانية كلها لا في حاضره وحده، وما هو متداول فيه، بل يفتح أمامه آفاقاً ممتدة في الماضي إلى عهد آدم أبي البشر ليجعل كل ما توصلت البشرية إليه من علوم ومعارف، ودونته بأقلامها إرثاً له فيه نصيب، وفي الوقت نفسه يفتح أمامه آفاق المستقبل، ليطل عليها دون إحساس بالنهايات التي يشعر بها الآخرون، فيتوقفون عند نهايات فلسفية محددة موهمة يمكن أن تؤدي إلى توقف حركة العلم، والحيلولة دون انطلاقه المستمر كما في فلسفات (End) والنهايات.

كما أن الموحد لن يسخر العلم إلا فيما يرضيه تعالى وينفع الناس فلا مجال لتسخير العلم لبناء أسلحة الدمار الشامل أو غير الشامل، ولا مجال لتسخير العلم ومنجزاته لإفساد الحياة، وإعلاء شأن الفساد والإثم فيها، وتدمير البيئة والإنسان والحياة والأحياء وخيانة واجب الاستخلاف ومهام العمران. والعلم والمعرفة عند الموحد يقتضيان العمل الصالح، فالموحد يستعيذ بالله من علم لا ينفع[٥].

والتوحيد قبل ذلك وبعده يبني للإنسان المنهج العلمي، والنظام المعرفي، ويحدد له كل ما يتعلق بالمعرفة، بدءاً بالمنهج والنموذج، وفلسفة المعرفة وتاريخها وتصنيفها، وانتهاءً بوظائف العلم والمعرفة في حياة الإنسان والمجتمع. فهو نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري[٦]، لذلك استطاع التوحيد أن يمنح (العمران والتمدن) الإسلامي هوية خاصة ميزتها عن سائر الحضارات الإنسانية السابقة واللاحقة، وجعلت من مكونات العمران والتمدن كياناً قائماً يسمى (الأمة الوسط أو القطب أو خير أمة).

لقد استطاع التوحيد أن يحسم ذلك الجدل الذي تمرغت البشرية فيه ولا تزال، حول حقيقة العالم وحقيقة الخالق، والوصول إلى طبيعة العلاقة بينهما، ولا يزال هذا التخبط مصدراً ومنبعاً لكثير من الشر والمصائب والصراعات والحروب، ونظرات الاستعلاء والدونية بين الشعوب. فالهندوسية وبعض الاتجاهات الغنوصية المتدرعة بالتصوف ترى ذوبان العالم واتحاده في الحقيقة الإلهية التي تعد الحقيقة

الوحيدة في الوجود، وكل ما عداها وهم، ولا وجود حقيقي له، وأما قدامى المصريين فقد كانوا يذهبون إلى فكرة ذوبان الوجود الإلهي في الطبيعة والعالم فالإله عندهم يتجلى في الفرعون، وفي الأنهار التي تجلب الخصب والحياة، وفي الشمس التي تعطي الحرارة والضياء، وفي العشب الأخضر الطالع في الأرض.

أما الإغريق والرومان فمع اشتراكهم مع الفراعنة في أصل ذلك المعتقد، لكنهم يذهبون إلى أن أي شخص عظيم أو مظهر من مظاهر الطبيعة يتعاظم يمكن أن يوضع فوق الطبيعة، وأن يضفي عليها سمات التأليه دون انفصال عن الطبيعة، فهو متصل في حقيقته منفصل من حيث امتيازه.

وقد تأثرت المسيحية بذلك التراث الإغريقي والروماني فتجاهلت التوحيد الذي كان جوهر رسالة السيد المسيح، وقبلت فكرة تجسد الرب في المسيح، ثم تقبلت فكرة تأليه المسيح نفسه [٧].

واليهودية وإن كانت أقل اضطراباً من الإغريق والفراعنة والنصارى في هذا المجال، لكنها بعد السبي البابلي وإعادة عزرا كتابة التوراة بعد أن ضاعت التوراة السابقة وسائر التراث اليهودي المدون ضمت إلى توراة عزرا كل ما في ملحمة كلكامش البابلية من تراث وثني ورؤى مضطربة حول الله والإنسان والكون والحياة والموت وسواها. فلم تعد تختلف عن الرؤى الوثنية الأخرى [٨].

وحضارة أوربا وأمريكا المعاصرة تدعى بحضارة الجودو كرستيان اليهودية المسيحية، قد ورثت كل ذلك التراث الوثني المريض، وعلقت بها مشكلاته وتغلغلت فيها أمراضه، ولم تستطع الفلسفة أن تغني عنها شيئاً أو تحررها مما علق بها من اوضار، وإن قال المتفلسفون: إن الفلسفة أقصر الطرق للوصول إلى الحقيقة، لكنهم بعد بحث في دروبها غير قليل، أدركوا قصورها ونقصها ولم يخفوا خيبة أملهم فيها؛ فهذا (ول ديورانت) الفيلسوف الأمريكي المشهور ـ صاحب كتاب (قصة الحضارة) (ومباهج الفلسفة أو قصور الفلسفة) يقول في كتابه الأخير (مباهج الفلسفة):

ما طبيعة العالم؟ ما مادته وما صورته وهيكله ؟ وما مواده الأولى وقوانينه؟ ما المادة في كيفها الباطن، وفي وجودها الغامض؟ أهو على الدوام متميز عن المادة وذو سلطان عليها، أم هو أحد مشتقات المادة وعبد لها؟ أيكون كلا العالمين: الخارجي

الذي ندركه بالحس، والباطني الذي نحسه في الشعور، عرضة لقوانين ميكانيكية أو حتمية، أم ثمة في المادة أو في العقل، أو في كليهما عنصر من الاتفاق والتلقائية والحرية؟ هذه أسئلة يسألها قلة من الناس، ويجيب عنها جميع الناس. وهي منابع فلسفاتنا الأخيرة، التي يجب أن يعتمد عليها في نهاية الأمر كل شيء آخر، في نظام متماسك من الفكر. إننا نؤثر معرفة الإجابات عن هذه الأسئلة عن امتلاك سائر خيرات الأرض.

ولنسلم أنفسنا في الحال لإخفاق لا مناص منه؛ لأن هذا الباب من الفلسفة يحتاج في إتقانه إلى معركة كاملة ومناسبة بالرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة، بل لأنه ليس من المعقول أن تتوقع من الجزء أن يفهم الكل. فهذه النظرة الكلية ستبعد عن فكرنا جميع الفخاخ والمفاتن. ويكفي أن نأخذ أنفسنا بقليل من التواضع وشيء من الأمانة، لنتأكد من أن الحياة والعالم في غاية التعقيد والدقة، بحيث يصعب على عقولنا الحسية إدراكها، واكبر الظن أن أكثر نظرياتنا تبجيلاً قد يكون موضع السخرية والأسف عند الآلهة العلمية بكل شيء. فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفخر باكتشاف مهاوي جهلنا! وكلما كثر علمنا قلت معرفتنا، لأن كل خطوة نتقدمها تكشف عن غوامض جديدة، وشكوك جديدة فالجزيء يتكشف عن الذرة والذرة عن الألكترون والالكترون عن الكوانتوم ويتحدى الكوانتوم، سائر مقولاتنا وقوانينا وينطوي عليها. والتعليم تجديد في العقائد وتقدم في الشك. وآلاتنا كما نرى مرتبطة بالشك وحواسنا بالعقل، ومن خلال هذا الضباب يجب علينا نحن الزغب على الماء أن نفهم البحر [٩].

إن غرور الإنسان وكبرياءه جعله يحاول حلّ أو معالجة ما سماه الأقدمون بالعقدة الكبرى، ويسميه المعاصرون الأسئلة النهائية، ليصنع عالم غيبه بنفسه فلا يحتاج الى إله خارج ذاته، ويكون له القدرة أن يقتحم عالم غيبه المصنوع متى شاء وكيف شاء، ومع أنه كان يؤوب دائماً بالخيبة والفشل إلا إذا أسعفه الوحي، لكنه لم يتوقف عن المحاولة، مرة بطريق الفلسفة وأخرى بطريق العلم، وأخرى بطرق الخرافة والشعوذة، ورغم فشله المتكرر إلا أنه لم يستسلم، ولم يدرك أن ما يفعله لا طائل تحته؛ لأنه محاولة للكشف عن أمور في غاية الأهمية والخطورة بدون أدوات ووسائل

مناسبة، أو بأدوات غير مناسبة لا تصلح لارتياد هذه الآفاق فضلاً عن الكشف عنها. إن قضايا الغيب المطلق لا يستطيع العقل النسبي الوصول إليها بأدواته والإلمام بوسائله، ولا بد من تلقي حقائقها من الخالق تبارك وتعالى، فهو الذي أحاط بكل شيء علماً، وهو عالم الغيب والشهادة، لا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول.

قد يكون المفكر الغربي معذوراً في لجوئه إلى العقل الإنساني والعلم البشري والفلسفة الآدمية، فهو قد عانى من الكنيسة ما عانى، فقد يكون له الحق أن يشرد ويهرب ويتمرد ويرفض المصدر السمعي الذي يخشى أن يرده إلى الكنيسة التي ارتبطت نهضته بهروبه منها، وما خرج من الظلمات التي وضعته فيها إلى التنوير إلا بالتمرد عليها، ولكن ما عذر هؤلاء المسلمين وقد جاءتهم بيضاء نقية، أن يلبسوا إيمانهم بظلم، أو يفضلوا التيه على الهدى، والعمى على الإبصار؟

(وجوليان ماكسلي) يتحدث بخبث ودهاء شيطانيين عن (التصورات الجاهلية المستندة إلى الجهل والخرافة) ويوازن بينها وبين العلم، ليبين أن تلك التصورات التي يسميها بخبث دينية لا حاجة لها في زمن العلم ويعمم (هاكسلي) بدهاء شيطاني صفة الخرافة على الدين كله؛ ليعلن ضرورة الاستغناء بالعلم عن الدين كله فيفرد فصلاً في كتابه (الإنسان في العالم الحديث) بعنوان (الدين كمسألة موضوعية) جاء فيه:[١٠]

هل يستطيع العلم أن يلقي ضوءاً على الأزمة الحالية في الدين، وعلى حلّها الممكن في المستقبل؟ والحالة الخاصة التي تواجه الدين في المدينة الغربية هي: أن الاعتقاد في الله أدى كل ما يستطيع من فائدة، وليس في وسعه أن يفعل أكثر من ذلك. والإنسان خلق القوى الخارقة للطبيعة ليلقي عليها عبء ما لا يستطيع فهمه، فاعتقد الإنسان البدائي في السحر، ثم في الأرواح الشخصية، ثم انتقل من الأرواح إلى آلهة كثيرة، ومن الآلهة الكثيرة إلى إله واحد، وبعبارة بسيطة انتهى التطور. والمرحلة الخاصة التي تهمنا في هذا التطور هي مرحلة الآلهة، ولقد كانت الآلهة في عصر ما من حضارتنا الغربية تخيلات ضرورية وفروضا نافعة تساعد على الحياة.

إلا أن الآلهة ليست ضرورية أو مفيدة إلا في إحدى مراحل التطور، ولكي يكون

للآلهة قيمة عند الإنسان، لا بد من ثلاثة أشياء: يجب أن تبقى كوارث العالم الخارجي غير مفهومة، وإلا يمكن منعها حتى تكون مزعجة للغاية، أو أن تكون قسوة الحياة العامة وعجزها بحيث يحولان دون تصديق أن في الإمكان تحسين العالم. وعندئذ يستطيع الإله ـ ولا تستطيع الحياة الاجتماعية ـ أن يهيئ من الوسائل ما يلزم لإصلاح الحال. ويجب أن يظل الاعتقاد في السحر سارياً حتى ولو في صورة مهذبة. ويجب أن يكون الإنسان في حالة عقلية غير متقدمة، حتى يستطيع تشخيص القوى اللاشعورية لضميره الشعوري وقواه اللاشعورية كأنها كائنات بعيدة عنه.

ولقد أوصلنا تقدم العلوم، والمنطق وعلم النفس إلى طور أصبح فيه الإله فرضاً عديم الفائدة، وطردته العلوم الطبيعية من عقولنا حتى اختفى كحاكم مدبر للكون، وأصبح مجرد (أول سبب) أو أساساً عاماً غامضاً. ولقد أدت زيادة المعرفة إلى إدراك أن السحر عقيدة باطلة، وان منع الكوارث لا يتحقق إلا بالعلم، وان الطقوس الدينية التي تصحب تقديم القرابين وصلاة الاستغفار عديمة المعنى، وأن تحليل العقل البشري وما كشفه عن قدراته على رسم الخطط وإشباع الرغبات وما كشفه عن العقل الباطن والكبت، يجعل أنه لا داعي للاعتقاد بأن الانحراف يرجع إلى قوة روحية خارجية، وأنه ليس من العلم في شيء أن ننسب التوفيق في الأعمال إلى هداية من الله.

ونعود إلى (ول ديورانت) الفيلسوف الأمريكي لنرى كيف يهاجم العلم، في معرض الدفاع عن تخبطات الفلسفة، وعدم استقرارها على رأي في تاريخها الطويل، وتعارض مناهجها وتناقضها فيقول:

ألنا أن نقرر: أن الفلسفة تناقض نفسها باستمرار، مع تتابع مذاهبها، وأن الفلاسفة جميعاً خاضعون لثورة جنون قتل الأخوة؟ فلا يهدأ لهم بال حتى يحطموا كل منافس يطالب بارتقاء عرش الحقيقة. وكيف يجد الإنسان المشغول بالحياة من فسحة الوقت ما يفسر به هذه المتناقضات العلمية، أو ما يهدئ به هذه الحرب؟

اُنظر إلى عمر الخيام يقول في تجربته: (كنت أغشى وأنا صغير مجالس الأطباء والفقهاء، وسمعت منهم مناظرات حول الطب والفقه، فلم أظفر بنتيجة عن حقيقة الأمر، وكنت أخرج من الباب الذي أدخل منه) وأكبر الظن أن الخيام كان يجنح

للخيال ولعله لم يخرج من الباب نفسه الذي دخل منه، اللهم إلا إذا كان قد ترك عقله مع تغلبه عند باب المسجد كما يفعل المسلم الورع.

ولست تجد أحداً يغشى صحبة الفلاسفة دون أن يغير عقله، ويوسع نظرته فيما يختص بآلاف المسائل الحيوية. فماذا بل إيمان طفولة عمر إلى عبادة مشوبة بالشك، للجمال والخمر؟ أليست الفلسفة هي التي تضيف إلى رباعيات الخيام هذه العظمة؟

فليدرس أحدنا تاريخ العلم، وسوف يكشف فيه من التغيرات العجيبة ما يجعل تذبذب الفلسفة بين اليمين والشمال يتبدد في غمار سعة وعمق إجماع الأساس واتفاق كلمته.

وإلى أي نجم بعيد ذهبت نظريتنا المشهورة؛ هل يؤيدها علم الفلك الحديث أو يسخر منها من وجهها المغبر؟ وأين ذهبت قوانين نيوتن العظيم حين قلب اينشتين وغيره الكون رأساً على عقب بمذهب النسبية غير المفهوم؟ وأين مكان نظرية عدم فناء المادة وبقاء الطاقة في الفيزياء المعاصرة؟ وأين أقليدس المسكين اليوم وهو أعظم مؤلف للمراجع العلمية؛ ليرى كيف يصوغ الرياضيون لنا أبعاداً جديدة بحسب أهوائهم، ويبتدعون لا متناهيات، ويثبتون في الفيزيقا والسياسة كذلك أن الخط المستقيم هو أطول مسافة بين نقطتين؟.

وأين علم الأجنة ليرى أن (البيئة الناشئة) تحل محل (الوراثة) التي كانت إله العلم؟ وأين (جريجوري) و(مندل) الآن ليشهدا انصراف علماء الوراثة عن (وحدة الصفات) أنجد أنفسنا وقد عدنا مرة أخرى أكثر من قرن إلى الماضي نعانق رقبة زرافة (لامارك)؟ وماذا نصنع اليوم بمعمل الأستاذ Wundi وباختبارات (ستانلي هول) حين لا يستطيع أي عالم نفساني من أتباع السلوكيين أن يكتب صحيفة واحدة في علم النفس الحديث، دون أن يلقي بمخلفات أسلافه في الهواء؟

وأين علم التاريخ الحديث اليوم حيث يضع كل عالم في تاريخ قدماء المصريين كشفاً بالأسرات وتواريخها على هواه، ولا يختلف عن كشوف غيره إلا ببضعة الآف السنين؟ وحين يسخر علماء الأجناس البشرية من (تيلور) و(سترمارك) و(سبنسر) وحيث يجهل (فريزر) كل شيء عن (الدين البدائي) لأنه قد رحل إلى العالم الآخر.

فماذا أصاب علومنا ؟ هل فقدت فجأةً قداستها وما فيها من حقائق أزلية ؟ أيمكن أن تكون (قوانين الطبيعة) ليست سوى فروض إنسانية ؟ ألم يعد هناك يقين، أو استقرار في العلم؟.

أما نحن المسلمين الذين يسخر منا ديورانت، ويتهجم على ديننا هاكسلي، ويخلط بينه وبين الأديان الخرافية والبدائية والمحرفة، فنعرف ماذا أصاب العلوم والمعارف الإنسانية، وندرك أن أخطر الإصابات حدثت لها ونالت منها يوم أن انفصلت عن (التوحيد) وبعدت عن مصدرها الأساسي والأخير، وهو الله تعالى فجفت منابعها وتضاءلت فلسفتها وبرزت أزمات منهجها، وتناقضت مع نفسها، وبدأت متتاليات أزماتها بالبروز والظهور والتداول. فلم تغن عنها فلسفة ديورانت ولا علم هاكسلي شيئاً.

إننا نحن المسلمين وبالرغم من أن موقعنا الحالي من العلم هو موقع المستهلك لا الشريك الفاعل، ورغم تخلفنا، نستطيع بالتوحيد وبالرؤية الكلية الإسلامية و(منهجية القرآن المعرفية) أن نعالج أزمة العلم، وأزمة المنهج، ونقوم بتنقية الفلسفة، وذلك بفك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي توحيدي ديني غير وضعي ولا لاهوتي، يقوم على (الجمع بين القراءتين) وفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي قامت على المقاصد العليا الحاكمة لشريعتنا، وقيمنا العليا والقيم المتفرعة عنها.

وبذلك ننفي عن العلوم البعد الوضعي المحدد، ونعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني، المتضمن للغائية الإلهية في الوجود والحركة. وبذلك يعيد الإنسان فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها. فهماً مغايراً لفهم أولئك الماديين والوضعانيين الانتقائيين أمثال ديورانت وهاكسلي، ونحوهما من أولئك الذين يشتركون جميعاً في الانطلاق من فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة، التي حددت للوجود وحركته منهجاً قائماً على علاقة تفاعلية بين الإنسان والطبيعة، وبمعزل عن البعد الإلهي الغيبي الذي أنكرته أو تجاهلته تماماً، فهاجت وماجت واضطربت وحادت عن الطريق.

إن فلسفة العلوم الطبيعية والعلوم الطبيعية نفسها لا يمكن لها أن تتعدى

ميدانها، وتتجاوز حدودها لتقدم تصوراً ورؤيةً كليةً للوجود أو تفسيراً شاملاً للكون والحياة والإنسان، وعالمي الغيب والشهادة. ففلسفة العلم والعلم ذاته بدأ تعاملهما مع الكون بعد وجوده، ولم تشهد كيفية وجوده، ولم تسهم بذلك الوجود، فأنى لهما الوصول إلى فهم وتفسير (حقيقة الوجود) بل وما وراء الوجود ؟.

إن فلسفة العلوم الطبيعية، والعلوم الطبيعية كافةً، والمنهج العلمي والتجريبي، كل أولئك إنما يتعاملون مع ظواهر الوجود، لا مع ماهية الوجود، ولا مع حقيقته. فضلاً عما وراء تلك الماهية والحقيقة؛ وتقرير ذلك والوقوف عنده لا يعني نفياً للعلم، أو انتقاصاً من قيمته أو تجاهلاً لما قدمه للبشرية؛ بل يعني معرفة بحدوده وأبعاده وإمكاناته، وقدرات أدواته، ومجالاته. فالعلم لم يوجه للتعامل مع (عالم الغيب المطلق) أو الكشف عنه وتسخيره ، فذلك فوق طاقته، وخروج به عن المنهج السليم لفهم ما يهم البشرية فهمه من حقائق الوجود وما وراء الوجود، وعالم الغيب هو (الوحي) بطرقه الغيبية التي قررها العليم الخبير الذي يؤتي عباده من العلم ما يصلح ويستجيب لاحتياجاتهم في القيام بحق الأمانة ومهمة الاستخلاف، ويعينهم على بلوغ وجودهم وخلقهم. ﴿**إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى**﴾ وما من شيء يبعث في الإنسان الشعور بالاستغناء ثم الطغيان كالعلم والمعرفة من غير إيمان. وإذا كان العلم القليل الذي أتاه الله تعالى الإنسان قد أدى به إلى كل ما نرى من طغيان وتجبر وتمرد وتدمير للبيئة والموارد، وإهلاك للحرث والنسل، فما بالك لو أن الإنسان أوتي علم الغيب وحقائق الوجود؟.

لقد أعاد الإنسان تفسير العلم، وبناء مفهومه، فصار العلم والمعرفة (كل معلوم خضع للحس والتجربة) وهذا التعريف هو التعريف الذي اختاره اليونسكو وعممه على سكان الأرض، ليكون التعريف العالمي للعلم وللمعرفة. وليلقي كل ما عدا ذلك في سلة الخرافة، ليستريح الإنسان من النظر فيه أو النظر إليه. وحين اكتشف الإنسان الطاقة أدرك شيئاً من ضلاله القديم في القرن التاسع عشر في النظر إلى المادة لا تستطيع لأن تعطيه تفسيراً دقيقاً أو غير دقيق لكثير من الظواهر.

إن العقل البشري لم يؤهل للتحرك في عالم الغيب. وعالم الأمر الإلهي، ولذلك لم يعرض الله آدم لذلك الاختبار الذي عرض الملائكة له. فعلمه الأسماء كلها، إذ

لو ترك الأمر لعقله لكان أعجز من الملائكة في ذلك. نعم ان العقل البشري مطالب بالاستماع إلى الرسل، والنظر فيما يأتون به، وتدبر معجزاتهم للوصول إلى الإيمان، فإذا آمن بالله الواحد الأحد، وقبل من الرسول ما جاء به فإن عليه بعد ذلك تلقي تفاصيل الإيمان وأركانه، ومقومات الرؤية الكلية ودعائمها من المصدر الإلهي الصادق من غير مقررات مسبقة، أو تعديلات وتأويلات وتشبيهات وتعطيلات لاحقة.

إن التجربة الإبراهيمية تبرز نموذجاً حياً هادياً للبشرية، فالعقل الإبراهيمي قد وصل إلى تصور إجمالي بعد جهد جهيد لوجود الله تعالى ووحدانيته، لكن صفاته تبارك وتعالى وألوهيته وربوبيته، وإدراك ذلك كله على التفصيل لم يتأت لإبراهيم إلا بعد تلقيه الوحي، ولم يصل إلى اليقين في تدبير الخلق بمجرد النظر بأدلة الخلق والعناية والرعاية، بل وصل إلى ذلك بعد التلقي عن الله تعالى.

إن إدراك الفلسفة مهما سمت لا يستطيع أن يتوصل لأكثر مما توصل إليه ذلك الأعرابي الذي قال «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، أفلا يدلان على العليم الخبير؟» فهذا النوع من الإدراك الإجمالي لدى الأعرابي للألوهية والربوبية يمكن للفيلسوف ان يصل إلى مثله بوساطة النظر العقلي الفلسفي؛ ليقرر في نهاية الأمر ضرورة وجود (واجب الوجود) أو (علة العلل) أو (السبب الأول) ولكن لا يمكن له أن يصل بكل أدواته إلى هداية المرسلين، وتعريفهم الخلق بخالقهم، وصفات الكمال التي يتصف بها، وانتفاء أية صفة لا تليق بجلال ذاته، وحيثما حاول العقل البشري أن يسلك طريقاً غير هذا الطريق ـ طريق التلقي عن الرسل ـ جاء بالخبط والتخليط الذي لم يستقم قط في تاريخ الفكر البشري. يستوي في الخبط والتخليط تلك الجاهليات الوثنية التي انحرفت عما جاء به الرسل، والجاهليات اللاهوتية التي أدخلت على الأصل الرباني والإضافات التي اصطنعها العقل البشري، وفق مقولاته الذاتية، أو اقتبسها من الفلسفة، وهي من مقولات هذا العقل أصلاً. والمفاهيم الفلسفية التي استقل الفكر البشري بصنعها، أو أضاف إليها تأثرات من الديانات السماوية وسواها.

وحيثما نظر الإنسان في هذه التصورات طالعته نتف من هنا ونتف من هناك.

رؤية ناقصة دائماً، تلتقط الصورة من زاوية واحدة، حقائق صغيرة متناثرة في ثنايا هذه التصورات، ولكنها ليست هي (الحقيقة) كما يأتي بها المرسلون عادةً.

وهذا هو ول ديورانت يعود مرة أخرى للتفريق بين الإله كما تصوره الفلسفة الغربية في عهده. وينفي الإله كما يصوره اللاهوت النصراني أو الغربي بصفة عامة، فيقول: «وأخيراً فإنها (الفلسفة) تتعلق بالله. ولسنا نعني إله اللاهوتيين الذي يتصورونه خارج عالم الطبيعة، بل إله الفلاسفة. وهو قانون العالم وهيكله، وحياته ومشيئته، فلو كان ثمة عقل يدبر هذا الكون فإن الفلسفة تود أن تعرفه وتدرك كنهه حتى تسايره ـ في الفكر ـ مع الاحترام. فإذا لم يكن ثمة عقل مدبر، فإنها تود أن تعرف ذلك أيضاً حتى تواجهه بغير خوف» قتل الإنسان ما أكفره!!

وإذا كانت الأفهام الفلسفية والرؤى اللاهوتية وراء شقاء الإنسان المعاصر وتهديده المستمر بالدمار، فإن (التوحيد القرآني) وحده هو البلسم الشافي لأمراض البشرية التي تعيش اليوم على شفا جرف هار.

التوحيد وتفسير العالم:

إن الرؤية الفلسفية المنفصلة عن الوحي، أو النظر العقلي الإنساني، الذي لم يتداركه لطف الله تبارك وتعالى بالوحي لا يمكن أن تكون منطلقاً سليماً لإعطاء تفسير للعالم؛ أما (التوحيد القرآني) فإنه رؤية كلية ونظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، لذلك فإنه يقدم تفسيراً سهلاً ميسراً قائماً على مجموعة من المبادئ التي يسهل إدراكها من سائر أنواع البشر مهما اختلفت مستوياتهم وطاقاتهم الإدراكية.

أ ـ الزوجية أو الثنائية في كل شيء عدا الله الواحد الأحد، فعلى الزوجية أو الثنائية يعتمد كل شيء من عالم الخلق والأشياء في وجوده ونموه وتطوره وبقائه. ما في الوجود عدا الله تعالى عالم خلق، خلقه الله أحسن الخالقين، لم يخلق من غير شيء، ولم يخلق نفسه وبقاءه، ولم توجده طبيعة، بل خلقه الخلاق العليم المتعالي المتجاوز، المنزه عن مشابهة المخلوقين، أو الاتصاف بصفاتها، أو الحلول فيها، أو الاتحاد بشيء منها. ولذلك بدأت الشهادة: شهادة أن لا إله إلا الله (بالسلب) لأن

المنفي متكثر، والمثبت واحد فقط، ولذلك كان السلب عن المتكثر الذي لا يحصى مقدماً لإثبات الألوهية للواحد الأحد الفرد الصمد.

إن أزمة (الحضارة المعاصرة) التي تحولت لسوء حظ البشرية إلى حضارة عالمية تتلخص في:

١ ـ ضلالها عن الله وتوحيده في ذاته وفي صفاته وألوهيته وربوبيته.

٢ ــ اللاهوت بشقيه اليهودي المحرف التائه المثقل بالتراث الوثني البابلي والتراث المحرف، والنصراني المثقل بوثنية الإغريق والرومان وتحريفات المحرفين. لم يعد قادراً على فعل شيء غير الوظائف الرخيصة التي حددها له النموذج العلماني، فالكنيسة والنادي في هذا النموذج شيء واحد، كل منهما يلعب دوراً، ويقدم خدمة للجمهور.

٣ ــ إن الحضارة المعاصرة تكاد تدمر كل المعابد: معابد اللاهوت، ومعابد الفلسفة، ومعابد العلم، ومعابد المنهج، فإن من تبلغ الحيرة منه المبلغ الذي أشرنا إلى نماذج منه، يصبح الموت والمجهول بالنسبة له أرحم بكثير من تلك المعرفة الناقصة المتراقصة أمامه، مثل شاشة أسعار الأسهم في بورصة نيويورك أو غيرها. وينتحر أو يفقد الإحساس بطعم الحياة، ويتحول آنذاك إلى إنسان مدمر.

إن الحضارة المعاصرة بدأت تفقد شعورها بالإنجاز والنجاح والتفوق، وهي ترى نفسها عاجزة عن الجواب عن كل ذلك الكم الهائل من تساؤلات ديورانت وهاكسلي ومفكري الحداثة وما بعد الحداثة، وعاجزة كذلك عن تفسير آلاف الظواهر التي عجزت الفلسفة والعلم الغربيان عن تفسيرها، وعاجزة عن الجواب عن آلاف التساؤلات الإضافية التي أثيرت بعد جيل هاكسلي وديورانت. إن هذا العجز المدمر في حاجة إلى (معجزة) ولا معجزة غير القرآن يمكن أن تنقذ البشرية وحضارتها وعمرانها وإنسانها من نتيجة صارت معروفة لدى علماء هذه الحضارة، وينتظرونها بسلبية دونها سلبية الجبري.

٤ ـ إن القرآن وحده القادر على أن يحمى البشرية وإنجازها ويمنعها من العودة إلى نقطة الصفر أو البداية أو الجاهلية الأولى، وذلك لو أصاخت البشرية السمع

لهذا القرآن، وأصغت إليه، وتعلمت (التوحيد) من محكم آياته، وتعلمت منه منهج (الله اكبر) و (الله اعلم).

٥ ـ لكن مشكلة البشرية الأخرى أو أزمتها الإضافية أن القرآن بأيدي أمة جاهلة تعيش حالة (الاسترخاء الحضاري) وهي حالة خطيرة أشبه بحالة الطفيلي العاجز المسترخي الذي يعيش على ما عند الآخرين ولا يبالي. فهي أمة لا تعاني الأزمة ولا تشعر بها لتخلفها، وبالتالي فهي لا تدرك أزمتها ولا أن العالم في أزمة، وأن بيدها الحل الشامل لأزمة العالم المعاصر، والعالم الغربي المدرك للأزمة، والذي يعاني منها حرم على نفسه الاقتراب من القرآن؛ لأنه نظر إليه من خلال نظره إلى لاهوته، وما ينطوي عليه من أزمات، إضافة إلى أنه نظر إليه نظرة أخرى من خلال حالة البلاهة والبلادة والاسترخاء الحضاري الذي يعيشه المسلمون، فظن أن القرآن مسؤول عن حالتهم تلك؛ ولم يستطع أن يدرك أن هجرهم للقرآن هو المسؤول عما هم فيه من تردٍ.

وبعد فلعلنا استطعنا فيما مضى أن نبين انعكاس التوحيد على المعرفة من أوجه عديدة حيث يحدد التوحيد بمنتهى الدقة مصادر المعرفة، ويوضح منهجها، وينبه إلى النموذج المعرفي الذي تنبثق (المعرفة التوحيدية) عنه، ويشير إلى منحى تصنيف المعرفة حيث يربط التوحيد بين العلم والعمل، وبين العلم والتقوى، وبين العلم والقيم. كذلك أشرنا إلى كيفية حماية (التوحيد) للمنهج العلمي. وبينا كيف حسم التوحيد القضايا المتعلقة بالحقائق الكبرى، مثل حقيقة الخالق والخلق والعالم ليحقق (الرؤية الكلية) ونبهنا إلى أن التوحيد والمعرفة التوحيدية هما اللذان منحا العمران الإسلامي هويته الإسلامية الخاصة على سائر المستويات بحيث لم يستطع أي عمران آخر أن ينافس العمران الإسلامي فيما حققه في سائر المستويات خاصة الإنسانية منها.

كما أشرنا إلى أن تألق عمراننا ارتبط بمدى انعكاس التوحيد عليه ارتفاعاً وانخفاضاً. وأن فترات العمران الحقيقي إنما تمت في فترات تمكن التوحيد فيها من القلوب والعقول ونظم الحياة. كما أن فترات التراجع في تاريخ هذه الأمة ارتبطت بفترات خبت فيها أنوار التوحيد فضعفت فيها تجلياته على مختلف جوانب حياة الأمة.

ثم عرجنا على الحضارة المعاصرة واقتبسنا بعض أقوال المؤرخين لها وفلاسفتها وشيئاً من تقييماتهم لجوانب معرفية هامة من جوانبها المختلفة، وخوفهم الشديد على مصير هذه الحضارة وبعض أزماتها التي ستكون لها آثار مدمرة على مستوى عالمي. وبينا أن (الرؤية التوحيدية القرآنية) وحدها القادرة على إنقاذها من المصير المفجع الذي ينتظرها وينتظر الإنسانية معها إذا لم تكتشف القرآن المجيد في وقت مناسب يسمح بإنقاذها به، ووضعها على الطريق مرة أخرى.

وجاء الآن دور الحديث على تجليات التوحيد على نظم الحياة على اختلافها:

تجليات التوحيد في النظام السياسي:

قد أوضحنا فيما مر أن التوحيد هو الباني لتصور الإنسان للوجود، والمؤسس لنظرة الإنسان ورؤيته الكلية. والمبين لسائر الحقائق الكبرى التي يتشكل وفقاً لها المناخ الفكري لثقافة الأمة. والبيئة الفكرية لبناء الشخصية الإنسانية بشقيها العقلي والنفسي، وذلك يعني أن على سلامة التوحيد تتأسس سلامة الأسس والمنطلقات التي تقوم عليها (علوم الأمة ومعارفها وفنونها) فالسياسة والاقتصاد والاجتماع والحقوق ترتبط كلها ارتباطاً وثيقاً بالرؤية الكلية للأمة ونظرتها إلى الكون والإنسان والحياة وخالقها كلها، فإذا بدا واضحاً انعكاس هذه الرؤية على علوم الأمة التي تقوم نظمها وتستند عليها، فذلك هو الأمر الطبيعي والنتيجة التي لا ينبغي أن تتخلف، وإذا لم يحدث ذلك، فذلك يعني أن هناك خللاً أو خطأ ما هو الذي حال دون بروز ذلك الترابط في واقع الحياة.

إن كل الجدل الذي دار تاريخياً حول العلاقة بين (الإيمان والعمل) وأخذ في العصور الأخيرة أشكالاً مختلفة، إنما دار ذلك من أجل إقناع المؤمنين أياً كان إيمانهم بعدم ضرورة الربط بين (الإيمان والعمل). وكذلك محاولات حصر الإيمان بالقناعة العقلية والتصديق القلبي، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وجدل الأصوليين حول صدق المشتق على ما منه الاشتقاق، في نحو الظالم والعادل وما يتصل بهذه الأمور كان ولا يزال تعبيراً عن كوامن سياسية كانت تحاول التعبير عن نفسها بأشكال مختلفة، ونحن أحوج ما نكون إلى تجاوز ذلك والتشبث بالتوحيد القرآني.

لقد أسس الأمويون عقيدة الجبر ليعلقوا عليها أخطاءهم وانحرافاتهم السياسية، وأسست بعض فصائل المعارضة السياسية لهم عقيدة نفي القدر، وأولت آيات، ووضعت أحاديث، لينتصر كل فريق لما أسس، وشاعت أحاديث الفرق وفضائل النواحي والبلدان والاتجاهات والشعوب والقبائل والأفراد، وكل ذلك جاء على خلاف مقتضيات التوحيد القرآني، فالتوحيد القرآني يتدخل تدخلاً مباشراً بكل ما له صلة بالسلوك السياسي للأفراد وللجماعة؛ بل لا نبالغ لو قلنا: إن العقيدة الدينية أو المشاعر الدينية هي المؤثر الأساس في تحديد خصائص السلوك السياسي، وخاصةً في البلدان التي يتمكن الفرد فيها من ممارسة حريته في الاختيار السياسي، ويكفي بالنسبة لنا نحن المسلمين للتدليل على ما تقدم إدراج مباحث (الإمامة) في أصول الدين، حيث تبحث أمور العقيدة.

ولا نعني بضرورة انعكاس التوحيد على النظام السياسي تحويل النظام السياسي إلى جزء من العقيدة أو من الدين بصفة عامة، بل نريد بذلك أن تلتزم الأمة حكاماً ومحكومين بالقيم والمقاصد الإسلامية العليا الحاكمة (التوحيد، التزكية، العمران). وسائر مستويات القيم الأخرى المرتبطة بها كالعدل والمساواة والحرية، والوفاء بالعهد الإلهي، والقيام بمهام العبادة، والاستخلاف، وأداء حق الأمانة، والابتلاء، وتحرير العباد من عبادة أهوائهم وشهواتهم ومستذليهم من الطغاة، ومساعدتهم على ممارسة حريتهم في عبادة الله خالقهم ورازقهم وهاديهم، واختيار ما يدنيون به. وهذا الذي يحققه التوحيد في قلوب المؤمنين أو ما يسمى بالجماعة السياسية وفي عقولهم وممارساتهم اليومية يتحول إلى رشد جماعي يزكي الأداء الجماعي السياسي ويكرس العلاقات الخيرة بين الجماعة السياسية، ويجعلها قائمة على المودة والتراحم، ورعاية الحقوق وأداء الواجبات؛ ويوحد بين أبناء الجماعة، أو يؤلف بين قلوبها؛ لأن التوحيد يؤدي إلى وحدة الرؤية، ووحدة المشاعر، وبالتالي وحدة المواقف، ووحدة الهدف والغاية وإلى الولاء للمؤمنين، والبراء من أعداء الله وأعدائهم، وهذه هي الدعائم الكبرى التي تقوم على أساس منها أو من بدائل مقاربة أية جماعة سياسية متماسكة.

إن البيعة للخليفة عقد بين الأمة وبينه يقوم على اختيار تام وتشاور، لمعرفة

الأصلح والأرشد والأقدر على تحمل المسؤولية وممارسة المهام، والخليفة وأجهزة حكومته مسؤولون أمام الله تعالى ومسؤولون أمام الأمة عن حماية وتحقيق ضرورياتها وحاجياتها وتحسينياتها، وفقاً للشريعة التي لا تحابي أحداً، ولا تميز أحداً على أحد.

والإسلام من خلال ترابط منظومة القيم فيه، وشيوع الوعي على تلك القيم بين سائر فصائل الأمة؛ لعدم وجود فاصل بين ما هو ديني ودنيوي يجعل رقابة الأمة رقابة حقيقية، دون حاجة ماسة إلى إيجاد أجهزة للتوعية السياسية، كما أن التوحيد يحرر الجميع من سائر عوامل الخوف، ويجعل إبداء النصيحة عند ظهور أي انحراف واجباً على الجميع لا يسع أحداً السكوت عليه أو اتخاذ موقف سلبي حتى تستقيم الأمور وتعود القيم إلى مواقعها الفاعلة المؤثرة، ويلزم الحاكم بكل ما بايعته الأمة عليه.

ولقائل أن يقول: إذا كان الأمر كذلك فلماذا كانت بلاد المسلمين ميداناً واسعاً لتحكم الدكتاتوريين قديماً وحديثاً؟ ولماذا لم يؤثر إيمانهم وعقيدتهم في نظمهم السياسية؟ ولماذا تكون الشعوب المسلمة أكثر شعوب العالم إنتاجاً للنظم الشمولية الظالمة، وأكثر شعوب الأرض تصديراً للاجئين السياسيين؟ ولماذا أغلقت الأرقام القياسية لسجناء الرأي، ومنتهكي حقوق الإنسان، ومصادري الحريات كلها عليهم بحيث لم يعد بعد سقوط الشيوعية بلد واحد ينافس أياً من البلدان المسلمة في ذلك كله؟ في حين نجد بلداناً أخرى علمانية أو لا دينية وقد تكون وثنية تجاوزت هذه الأحوال كلها، واستطاعت أن تحقق أنظمة حرة ولو في حدود ديمقراطية، ولو مع بعض القيود، تحترم الإنسان وحقوقه وكرامته، وتصونها، وتحفظ الحريات للأفراد والجماعات، وتسمح بالمشاركة السياسية؟.

إن بعض الشعوب الإسلامية المقهورة ـ وما أكثرها ـ تتمنى لو عادت إلى عهود الاستعمار بدلاً من الحكومات الوطنية، بما فيها تلك التي لا تفتأ تذكر الناس بدينها وإسلامها والتزامها وربما تمسكها ببعض القوانين والنظم الشرعية. وهذه التساؤلات وجيهة وفي محلها، وعليها إجابات قد تتنوع مصادرها، ولعل منها:

١ ـ إدخال مباحث الإمامة باعتبارها قيادة سياسية في دائرة العقيدة، جعل كل

خلاف سياسي أو إداري بين الحكام والمحكومين يحال إلى العقيدة أو إلى الفقه، فيجرى تقييمه في الحالة الأولى بمقاييس الإيمان والكفر والاستقامة والردة، فيحدث الخلاف صدعاً لا يمكن إغلاقه أو تلافيه. ويتجاذب الطرفان مفهومي (الحق، الحقيقة) بحيث يقتنع كل منهما بأن موقفه هو الموقف الممثل للحق والحقيقة، والموقف الآخر باطل لا بد من رفضه والوقوف ضده، والحيلولة بينه وبين الظهور، أو القبول لدى الأمة. وإذا أحيل الخلاف إلى الدائرة الفقهية لتحكم فيه فذلك يعني إخضاعه لمقاييس الصواب والخطأ، فأحد الرأيين أو الموقفين صواب والثاني خطأ. وهذا يحدد كذلك المواقف. ويجمدها على المواقف القيمية، وبذلك يصبح كل خلاف في الرأي قابلاً لأن يتحول إلى خلاف أيديولوجي بين حق وباطل وصواب وخطأ.

٢ ــ إننا ورثة تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات لآراء أو مذاهب تكلمت بها شخصيات كرست مشروعيتها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب والنفوس، وذلك لخلط سابق تكرس ــ أيضاً ــ بين الرأي وقائله حتى كاد البعض ينظر للرأي كأنه ذات صاحبه، فأي نقد يوجه لرأي قال به أو تبناه أحد قيادات الرأي أو المذاهب يعد بمثابة نقد لصاحب الرأي أو المذهب، فإذا كان النقد عندنا قد أخذ معنى السب والهجو، والآراء قد تشخصت لعوامل تاريخية ومعاصرة فإن ذلك يعيننا على فهم كثير من الأسباب التي تحول بين بعض من لديهم ما يقولون والإمساك عن الإفصاح عنه والتصريح به، كما يفسر لنا وحدة ردود الأفعال التي يستقبل النقد بها. كما أن تقاليد احترام الأكبر في السن أو في المقام تقاليد متأصلة في ثقافتنا صاحبها نوع من الانحراف بمفهوم الاحترام ليضم إلى معانيه قبول الرأي من الأكبر دون مناقشة تذكر، وعدم إظهار المخالفة إلا في أضيق الحدود. في حين كان يجب أن يستقر ويتأصل ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحاول تربية المسلمين عليه من إبداء الرأي والاجتهاد فيه، والتعبير عنه من غير تأثير على الأخوة والمحبة والاحترام، ويكفي في هذا أن نتأمل أوامره صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد وأن المجتهد إذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد، وضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم.

٣ ــ إننا أمة قد أصّلت لفكرة الإجماع واعتبرته دليلاً من أهم أدلة الفقه

الشـرعية، وعـرف فكرهـا ولـو في نطـاق ضيـق مـا يسـمى بالإجمـاع السـكوتي[١١] والمراجعات وإبداء الآراء المغايرة نتيجة لمثل هذا البعد الثقافي أصبحت تأخذ شكل الاختلاف والانشقاق، وتهديد الإجماع والوحدة وتفريق كلمة الأمة، ومن يجترئ على المراجعة وهي بهذه المثابة؟!

٤ ـ ارتبطت فكرة تقديم الرأي والمراجعة وتبني ما لا يتبناه صاحب السلطة الذي يحتكر حق الكلام باسم الأمة بتكون الفرق ونشوء الطوائف مع أنه كان الأولى أن ترتبط نشأة الفرق بغياب قنوات التعبير، وفقدان سبل مراجعة الآراء دون تحزب حولها أو تعصب لها في داخل الكيان الاجتماعي الموحد، إذ لو وجدت مثل هذه السبل والقنوات لما وجد أصحاب الآراء والمقالات حاجة إلى إيجاد قنوات خاصة بهم من خلال تأسيس حزب أو فرقة أو طائفة منفصلة عن الأمة أو جمهورها.

٥ ـ فترات الصراع الطويلة مع الآخر جعلت من وحدة الرأي مطلباً لأصحاب القرار والمسؤولين عن تعبئة الأمة، فصدور أية مراجعات أو آراء مغايرة يحمل ـ عندهم ـ على أنه تفريق لوحدة الأمة وتهديد لهويتها، ولو أوجدت القنوات الشرعية للاستفادة بالمراجعات والآراء المغايرة لما احتاج أحد إلى تكريس هذا الاتجاه. وعمليات تكريس الاتجاهات الأحادية تؤدي إلى تسويغ الاستبداد ومباركة الفردية.

٦ ـ تهميش دور الرأي والعقل، واتهام العقل والتحذير منه، من دون النص أدى إلى تهميش الشورى، والاستهانة بها، وتجاوزها لأدنى سبب، واعتبارها فضلة وتطوعاً وتبرعاً من الحاكم للأمة، وليست فرضاً واجباً شرعياً على الأمة والحاكم منها لا يسع أياً منهما تجاوزه أو تجاهله.

عدم إيجاد مؤسسات تتقاسم الصلاحيات والمسؤوليات، وتحدث فيما بينها التوازن المطلوب والمراقبة المشتركة وتحمي الأمة من السقوط في شرك الفردية، وتغلق بوجه الفردية والدكتاتورية الأبواب.

وهناك أمور أخرى كثيرة يمكن أن تتضافر مع ما ذكرنا في تشكيل الإجابة المطلوبة عن ذلك السؤال الهام، وقد يكون في مقدمة ذلك ـ كله ـ ذلك الاختلاط والغموض الذي بدا واضحاً حول موقف الإسلام من السلطة، وحقيقتها، والدولة وشكلها، وما إذا أراد الإسلام أن يضع أمة ملتزمة بشريعة تختار لنفسها شكل

النظام الذي يحفظ للأمة وحدتها في ضوء وهدي قيمها الحاكمة، أو أن له رؤية وتدخلاً في كل التفاصيل، ومنها شكل الدولة وبعض تفاصيلها وكون الحاكم واحداً من المسلمين ترضى الأمة دينه وأمانته، وكفاءته، وقدرته على القيام بالمسؤوليات المنوطة به.

كل هذه الأمور قد شاركت بشكل أو بآخر في ذلك الاضطراب المبكر الذي حال دون انعكاس التوحيد وسائر قيم الأمة الحاكمة على نظامها السياسي بشكل دقيق فيجنبها التعرض لما تعرضت له من قلق، واضطراب، واستبداد، وأحكام طوارئ، وكل ذلك لا يمنع أن التوحيد قادر على إعادة الأمور إلى نصابها في سائر بلاد المسلمين حين يتحققون بحقيقته، ويلتزمون به، ويفهمونه حق الفهم ويمارسونه بشكل دقيق، فالتوحيد يقود كل موحد إلى إدراك أن الكون ـ كله ـ خلق الله فهو ليس من صنعنا، وما عملته أيدينا، وما نحن إلا بشر ممن خلق؛ فهو خالق الكون وخالقنا، وهو مسخر الكون بمن فيه، وما فيه لنا ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان:٢٠) وهو سبحانه قد خلقنا وصورنا وأحسن صورنا، وجعلنا درجات في الذكاء والقوة والضعف والعلم والجهل والجد والنشاط والخمول؛ لكي يكون في مقدورنا أن نتعاون من مواقع مختلفة دون أن يضيع أجر من أحسن عملاً في موقعه وموضعه أياً كان ذلك الموقع.

والتوحيد الذي يؤكد للبشر باستمرار أنهم مخلوقون، وأن الكون مخلوق مسخر لهم، وأنهم مستخلفون في الأرض ليعمروها، ويقيموا الحق والعدل فيها يشعرهم في الوقت ذاته أن المالك الحقيقي هو الله تعالى، وأن البشر المصطفى للاستخلاف ليس له أن يتجاوز في سائر ممارساته الحدود التي حددها البارئ سبحانه وتعالى، وحين ينعكس التوحيد بظلاله كلها على الممارسة السياسية لا يتوقع إلا أن تكون هذه الممارسة ممارسة عادلة شورية محققة للمقاصد الشرعية، محكومة بالقيم الإسلامية العليا بحيث تسير في العباد سيرة تحفظ عليهم ضرورياتهم وحاجياتهم، وتحسينياتهم، وتحقق لهم حرياتهم، وتقيم العدل فيهم.

الهوامش

(١) راجع (في النفس والعقل) د. محمود قاسم، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢) التفسير الكبير، (٨٩/٢٠)، ولوامع البينات (٢١٣)، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية (٤٩٠).

(٣) المطالب العالية (٢٦٨/٢)، والملخص في الحكمة والمنطق (ب/٧٤) وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية (٥٠٦).

(٤) على ما نقله الرازي عنه في المباحث المشرقية (٣٧٦،٣٧٥/١).

(٥) راجع مقدمة الشيخ عبد الجبار الرفاعي لكتاب الشهيد الصدر (موجز في أصول الدين) ص ١٥، ط١، ١٤١٧هـ.

(٦) راجع اطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل الفاروقي، الفصل الرابع.

(٧) راجع أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل الفاروقي، الفصل الرابع من الطبعة العربية.

(٨) راجع ملحمة (كلكامش).

(٩) راجع قصة الحضارة، ول ديورانت، الطبعة العربية، ص ٦١، ٦٢.

(١٠) الإنسان في العالم الحديث، ترجمة حسن خطاب، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب.

(١١) وهو أن يقول عالم أو مفتٍ أو مجتهد قولاً على مسمع من الآخرين ولا يرد عليه أحد. راجع (المحصول للفخر الرازي).

أنساق العقائد وتجلياتها التاريخية

د. حسن حنفي*

أولاً ـ الموضوع والمنهج

الصلة بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية موضوع رئيسي في علم الاجتماع الديني في دراسة الدين كظاهرة اجتماعية. ويعني الدين هنا العقائد والشرائع، التصورات والعبادات، الاخلاق والمؤسسات. وهي أيضاً موضوع علم الاجتماع الاخلاقي، فالدين سلوك، والعقائد أسس نظرية للممارسة، والإيمان عمل. وهي أيضاً موضوع علم اجتماع المعرفة، نظراً لأن الدين يعطي معارف من الوحي أو الألهام تستعمل أساساً لتقييم المعرفة الإنسانية وتوجيهها. كما أنه منظومة من التصورات النظرية ومعايير السلوك تنشأ في ظروف اجتماعية معينة مثل غيره من النشاطات الذهنية في المجتمع: العلم، والأدب، والفن... الخ.

وتتعدد المناهج في دراسة هذه الصلة. فالمنهج المادي الجدلي يبين كيفية صدور هذه العقائد والتصورات، والقيم والمعارف، في ظروف اجتماعية وتاريخية محددة، تعبيراً عن الأوضاع الطبقية في المجتمعات ، فكل طبقة تفرز عقائدها وثقافاتها،

* مفكر مصري.

ورموزها الفنية والأدبية. هناك عقائد الطبقة المسيطرة وتصوراتها وقيمها، وهناك عقائد الطبقة المقهورة وتصوراتها وقيمها. والخلاف بين النسقين من العقائد ليس خلافاً نظرياً يمكن رده إلى معايير للصواب والخطأ، إنما هو تعبير عن أحد أوجه الصراع الاجتماعي. معركة التفاسير هي معركة اجتماعية بالأساس، تفرز كل قوة اجتماعية عقائدها كسلاح في المعركة الاجتماعية، خاصة إذا كان المجتمع تراثياً، مازال التراث فيه يمثل سلطة وليس فقط حجة[1].

ويمكن دراسة هذه الصلة أيضاً بالمنهج البنيوي، رصد الأنماط المثالية للعقائد وما يقابلها من أنماط مثالية للنظم الاجتماعية، دون الدخول في قضية العلة والمعلول، النشأة والتكوين، ودون الحكم على أصل هذه البنيات في الذهن أم في الواقع. أنساق العقائد بنيات في الذهن والنظم الاجتماعية، بنيات في الواقع. يكفي رصد هذا التقابل، والكشف عن الهوية بين البنيتين ، دون رد الأولى إلى الثانية كما يفعل المنهج المادي الجدلي، أو رد الثانية إلى الأولى كما يفعل المنهج البنيوي.

ويمكن الجمع بين المنهجين عن طريق التحليل الشعوري، تحليل التجارب المعاشة، وهو المنهج الوصفي، الظاهراتي «الفينومينولوجى»، فالشعور له قطبان: العقل والواقع. العقل محل لانساق العقائد، والواقع موطن النظم الاجتماعية، والجدل بينهما ليس جدلاً آلياً، يرد أحدهما إلى الآخر، بل جدل شعوري، يتم التفاعل في الشعور، في التجربة الحية، المثال والواقع بعدان للإنسان وقطبان له.

المنهج الجدلي المادي يعتبر المادة وحدها واعية، والمنهج البنيوي تجريد، يسقط المادة من حسابه ويجعل الصورة وحدها واعية. أما المنهج الشعوري فإنه يرد الاعتبار للظاهرة الاجتماعية كظاهرة حية، ويضع الإنسان في بؤرة الواقع. ومن ثم كان أنسب المناهج لدراسة العلوم الإنسانية دون ردها إلى ما هو أقل منها في العلوم الطبيعية أو إلى ما هو أعلى منها في العلوم الصورية.

ولما كنا مجتمعاً تراثياً فإن دراسة الصلة بين العقائد والنظم الاجتماعية يمكن أن تستمد مادتها من التراث، من الصلة بين أنساق العقائد، كما مثلتها العقائد الأشعرية، وأنماط النظم السياسية والاجتماعية والمعرفية والقانونية، وكلاهما

تجارب معاشة لدينا عبر تراث طويل مازال مخزوناً نفسياً في وجداننا القومي، وعبر معاناة طويلة لنظم سياسية واجتماعية عبر عدة أجيال. ومن ثم يمكن المشاركة بين الكاتب والقارئ، وكلاهما ينتسب إلى تراث واحد، في تحليل التجارب المشتركة والانتهاء إلى نفس النتائج كنوع جديد من الموضوعية من خلال التجارب المشتركة ورؤية الشعور التي تتجلى فيها الوحده بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية.

وهذا البحث مكتوب بأسلوب عادي دون إغراق في مصطلحات علم العقائد أو العلوم الاجتماعية، واختار صيغة التساؤل لا التقرير من أجل الدعوة إلى التفكير المشترك، ويقدم عدة افتراضات علمية، لا حقائق، في حاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق، لاثبات صحتها وتصديقها أو تكذيبها، ويتم ذلك بوضوح تام اعتماداً على البداهة العقلية لدى الكاتب والقارئ، فليس العمق العلمي الغازاً أو اصطناعاً، لذلك لا يعتمد البحث على نظريات اجتماعية بعينها أو على أدبيات يحال إليها، باستثناء الاحالة إلى دراسات سابقة للكاتب، لمزيد من التفصيل. لما كان هذا البحث على سبيل الايجاز والاختصار، طرحاً لتساؤلات دون تقديم اجابات. ويستطيع كل قارئ أن يستوثق بنفسه بما لديه من شواهد وأمثلة، سواء كان من علماء العقائد أو من علماء الاجتماع.

ثانياً ـ الواحدية العقائدية والسياسية: اللّه والسلطان

لما كانت عقيدة التوحيد جوهر الإيمان فقد ظهرت في تصور علم العقائد في نظرية الذات والصفات والأفعال الشهيرة عند المتكلمين، فاللّه ذات له أوصاف وصفات وأفعال.

أوصاف الذات ستة: الوجود، والقدم، والبقاء، وليس في محل ، ولا يشبه الحوادث، وواحد. هو الموجود الذي لا أول له ولا نهاية له، لا يوجد في مكان، ولا يشبهه شيء، ويتفرد بالواحدانية.

وهذه بعينها هي أوصاف السلطان في الفقة السلطاني الذي يقوم على القهر، فأوصافه لا تختلف عن أوصاف الذات إلا في الدرجة وليس في النوع. هو الوحيد

الموجود منذ الازال، كقدر للناس، واختيار للعناية الالهية، وهو الرئيس مدى الحياة، وهو موجود في كل مكان، من خلال عيونه التي ترصد كل شيء، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد، حتى يظل متصفاً بالتفرد، ولا بديل عنه، هو البطل المغوار، الفرد.

وصفات الذات سبعة: العلم ، والقدرة، والحياة، والسمع، والكلام، والارادة. وهي صفات مطلقة، العلم شامل، والقدرة لا حد لها، والحياة ابدية، والسمع والبصر لكل شيء، والكلام وحي، والارادة تعال على الاهواء.

والسلطان في النظام القهري كذلك، يعلم كل شيء، ولا يستشير أحداً، وقادر على كل شيء، إعلان الحرب وإقرار السلام، حي لا يموت، رئاسته مدى الحياة، ذكراه في القلوب، وآثاره في المجتمع وفي حياة الناس، يسمع كل شيء، من خلال أجهزة التنصت، ويبصر كل شيء، من خلال أجهزة الأمن، لا تخفى عليه خافية في المنزل أو معهد أو مؤسسة أو حزب أو تنظيم، يعلم السر والعلن، يتكلم وحده، ويصدر الأوامر، فهو الرئيس الملهم، يريد وحده ولا معقب عليه.

يكفي تحليل ألقاب السلاطين والملوك والرؤساء قديماً وحديثاً لمعرفة وحدة الصفات بين الله تعالى والسلطان، ومشاركتهما في الأسماء الحسنى(٢).

وأفعاله أيضاً مطلقة، هو الذي يختار ويقرر، وليس للإنسان من أمره شيئاً، إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، كل شيء بقضائه وقدره.

وهي نفس صفات السلطان، فأفعاله أيضاً لا معقب عليها، وهو الذي يقرر، وبيده مقاليد الأمور، لا يعترض عليه أحد، وكل يسبح بحمده، ولا يختلف في ذلك زعيم عن زعيم أو قائد عن قائد و ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو رئيس إلا في الألقاب وأسمائها(٣).

ثم يتحول التوحيد من الوحدانية والتفرد إلى تصور هرمي للعالم يجمع بين الوحدة والتعدد فيما سمي في تاريخ الفلسفة باسم نظرية الفيض أو الصدور، في البدء كان الواحد، ثم انبثق معه كل شيء، وعلى درجات تتفاوت فيما بينها بين الكمال والنقص، فكلما صعدنا إلى أعلى زاد الكمال وقل النقص، وكلما نزلنا إلى أسفل قل الكمال وزاد النقص. كل مرتبة علياً مسيطرة وقاهرة على المرتبة الدنيا،

وكل درجة تستمد وجودها وقيمتها من الدرجة العليا. فما الفرق بين التصور الهرمي للعالم لعلاقة الله بالكون وبين المجتمع الطبقي البيروقراطي الذي يقوم على التمايز بين الطبقات الاجتماعية في القوة والدخل والقيمة؟ ما الفرق بين التفاضل في المراتب الكونية والتفاعل في الطبقات الاجتماعية؟[٤]

وقد يفهم رأس المال بنحو يفيض منه كل شيء، وتكون المراتب هنا هي الارادة والتنظيم الاجتماعي للعمل، فلا تختلف صفات الواحد عن صفات رأس المال أو الحاكم في الاقتصاد والسياسة، وبالرغم من وجود قوانين العرض والطلب وسائر قوانين السوق والانتاج والربح إلا أن رأس المال يظل متعالياً على الإنتاج ومتحكماً فيه، لا ينطبق عليه شيء، ليس لديه وطن، لا زمان ولا مكان، ولا صاحب، ولا معقب، عابر للقارات، ومتحكم في القوميات، ويرى ولا يرى، ويهيمن على كل شيء.

وقد تجلى هذا التصور الواحدي الهرمي في «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي إذا يقول بأنه سواء قال الله أو النبي أو الفيلسوف أو الملك أو الامام فإنه يعني نفس الشيء. كان الفيلسوف قديماً نموذجاً للملك، وكان نموذجاً للفيلسوف، أما الآن فسواء قلت الله أم الحاكم فإنني أعني نفس الشيء، وغالباً ما يكون الحاكم ملكاً أو ضابطاً، وراثة أو انقلابا، كما ظهر ذلك أيضاً في السلطان عند المتكلمين، وتحديد النظام السياسي والاجتماعي كله بشخص السلطان، فهو كامل الأوصاف بدناً وعقلاً، الهي ملهم، قائد هادي، مخلص ومنقذ، عالم قوي، تقي فاضل كالعسكر عندنا[٥].

وقد يتم تأصيل هذا الحكم التسلطي بعديد من النصوص تعطي الأولوية للسلطان على القرآن مثل «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وتصبح السلطة أو القوة هما أداة الحكم وليس الشرع أو الدستور.

ثالثاً ـ الثنائية العقائدية والاجتماعية: الشرائع والقيم

ولا يبدو التسلط في التصور الواحدي أو الهرمي للعقيدة والحكم، للدين والسياسة، بناء على صلة الواحد والكثير، وهو الأساس الميتافيزيقي للتسلط، بل

يبدو أيضاً في التصور الثنائي للعالم وللعلاقات الاجتماعية وللاخلاق، فالعالم صورة ومادة، علة ومعلول، مرئي ولا مرئي، لا متناهي ومتناهي، قديم وحادث، باق وفان.... إلخ. وللأول سيطرة كاملة على الثاني، لأنه أكثر سلطة وكمالاً وقيمة وفضلاً، بل ان الأول مصدر الثاني وعلته الأولى، الأول موجود بذاته، والثاني موجود بغيره.

وفي المجتمع تظهر هذه الثنائية في علاقة الحاكم بالمحكوم، الرئيس بالمرؤوس، الرجل بالمرأة، وفي أولوية النظر على العمل ، والجامعات على المعاهد الفنية، ويكون للطرف الأول نفس السيادة والأولوية والقوامة على الطرف الثاني.

وفي الاخلاق تظهر هذه الثنائية أيضاً، في علاقة الخير بالشر، والحق بالباطل، والصواب بالخطأ، والحلال بالحرام، والثواب بالعقاب، والجنة بالنار، والملاك بالشيطان.

وفي النظم المعرفية تظهر نفس الثنائية عندما يكون النقل أساس العقل، وتكون المعرفة الإنسانية تابعة للمعرفة الدينية، وتكون وظيفة العقل باستمرار تبرير المعطيات السابقة، ويكون قاصراً عن الاستقلال بذاته والاعتماد على مصادره[٦]. ويكون المجتمع كله تابعاً في معارفه إلى مصادر خارجية، اما التراث عند التقليديين، واما الغرب عند التحديثيين، لا فرق بين نقل ونقل، من حيث إن كليهما معطى يقيني سلفاً.

ويرجع ذلك كله إلى تصور العلاقة بين الطرفين على نحو رأسي، علاقة الأعلى بالأدنى، وليس على نحو أفقي، علاقة الأمام بالخلف، العلاقة الرأسية علاقة قهرية، سيطرة الأعلى على الأدنى، في حين أن العلاقة الأفقية علاقة تحررية، التحرر من الخلف الى الامام، فالأعلى دافع على التحرر نحو الأمام، والأدنى مقهور نحو الخلف[٧]. والتصور الرأسي هو نفسه التصور الأحادي والهرمي، ولكن على مستوى الثنائية لا الأحادية ولا التثليث، فالتصورات الثلاثة يغذي بعضها بعضاً، وتتشكل طبقاً لنفس البنية، بما في ذلك المركز والمحيط، القمة والقاعدة، الأعلى والأدنى، الأصل والفرع، العام والخاص، الكلي والجزئي ... الخ.

وفي الإيمان والعمل اختلفت العقائد طبقاً لطبيعة النظام السياسي، فإذا ما أرادت السلطة القاهرة تدعيم سلطانها فإنها تعزز عقيدة الإرجاء، تأخير العمل على الإيمان أو تأجيله إلى يوم الدين، يكفي في الدنيا قول «لا إله إلا الله» حتى يفعل الحاكم ما يشاء.

أما المعارضة السياسية فإنها تعزز عقيدة مقابلة، العمل جزء من الإيمان، ومن لا عمل له لا إيمان له، حتى تقضي على شرعية الحاكم الظالم الذي تخالف أعماله قواعد الإيمان.

أما الطبقة المتوسطة، طبقة القانون والنظام والأخلاق والأعراف، فإنها تختار المنزلة بين المنزلتين إذا ما ندّ العمل عن الإيمان، لا إيماناً كالدولة، ولا كفراً كالمعارضة، فتتعامل مع الاثنين الحاكم والمحكوم، الحكومة والمعارضة، مستفيدة من الطرفين، فالطبقة المتوسطة وجدت لتخدم من شاء استخدامها، مع الحاكم قلباً ومع المحكوم قالباً، وهي الطبقة المتوسطة العملية، أو مع الحاكم قالباً ومع المحكوم قلباً، وهي الطبقة المتوسطة الوطنية.

ولا تظهر هذه الثنائية في علم العقائد وحده، بل في اجتماع علمين يؤديان وظيفتين متكاملتين، الأول يقدم أيديولوجية السلطة، النسق الأشعري في علم العقائد، والثاني يقدم أيديولوجية الطاعة والاستسلام، القيم الصوفية، ومثال ذلك الغزالي، ومن هنا جاء حضوره في وجداننا القومي لدى الحاكم كأيديدلوجية للتسلط، ولدى المحكوم كأيديولوجية للطاعة.

يؤصل الغزالي أيديولوجية السلطة أي النسق الأشعري للعقائد في «الاقتصاد في الاعتقاد» للسلطان ليحكم كما يشاء، ويهاجم فرق المعارضة في «فضائح الباطنية» و«تهافت الفلاسفة»، ثم يعطي الناس أيديولوجية الطاعة والاستسلام في «إحياء علوم الدين». يؤسس التوحيد دفاعاً عن السلطان، ثم يلحق العدل به نسياناً للإنسان. فالله ـ السلطان هو الذي يفعل، وهو الذي يحسّن ويقبح، وهو الذي يثيب ويعاقب، لا يجب عليه شيء من رعاية مصالح الناس وصلاح العباد. ابتلع التوحيد العدل كما سلب الحاكم حقوق الناس.

وفي نفس الوقت الجم العامة عن علم الكلام، أي أيديولوجية السلطان، وقدم لهم أيديولوجية الطاعة والاستسلام: الزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، والشكر، إلى آخر ما يقوله الصوفية عن المقامات، كما قدم لهم الأحوال الصوفية، مثل الحالات التي تنتاب المواطن، حالات الخوف، والرهبة، والخشية، والغشية، والغيبة. وهي الحالات التي مازالت تغلب على المواطن حتى الآن، حالات السلبية، وتزييف الوعي، والترقب، والتخفي، والتلصص. «كل واشكر»، «العين صابتني ورب العرش نجاني»، «يا رازق يا كريم» إلى آخر ما هو معروف، في أمثالنا العامية، في المطاعم الشعبية، وعلى المركبات العامة، كل ذلك موروث صوفي قديم من أيديولوجية الطاعة والاستسلام، يتحكم في رجل الشارع وفي سلوك العامة.

رابعاً ـ كيف يمكن فك الارتباط بين أنساق العقائد والنظم الإجتماعية؟

هذه الوحدة البنيوية بين أنساق العقائد والنظم الاجتماعية إنما نشأت عبر التاريخ في أتون الصراع الاجتماعي والعقائدي، وعلى الرغم من أنها بنية مطلقة إلا أنها نشأت في التاريخ وتكونت فيه ثم أصبحت مستقلة عنه، مؤثرة فيه عبر العصور، كما نشأت وتكونت تاريخياً أولاً، ثم استقلت بنية وأثرت ثانياً، فإنه يمكن فك الارتباط بينهما أيضاً عن طريق بيان نشأتها التاريخية وتكونها الأول، حتى يذهب عنها طابع الاستقلال والتقديس، وبالتالي تفقد أثرها وفاعليتها.

نشأ التصور الواحدي في مجتمع جاهلي قبلي، تتناحر فيه القبائل، معبراً عن طموح الوعي الجمعي إلى الوحدة والاستقلال، نشأ التصور الواحدي تعبيراً عن حاجة، وتلبية لمطلب لدى مجتمع محدد في لحظة تاريخية معينة، كما نشأ التصور الهرمي للعالم تعبيراً عن مجتمع رأسمالي طبقي، في عصر تراكم رأس المال في العصر العباسي الذي افرز ثقافته الطبقية ورؤيته التدرجية للعالم، كما بدت في «آراء أهل المدينة الفاضلة» في مجتمع سيف الدولة الحمداني في الشام.

ونشأ التصور الثنائي للعالم في مجتمع القهر والغلبة حتى يضمن الثابت احتواء المتحول، وحتى يستأثر السلطان بالأول ويترك للمحكوم الثاني، للأول الأصل وللثاني الفرع.

والآن تغيرت الظروف وتبدلت العصور، وقمنا بحركة التحرر الوطني، ومازلنا نقاوم أنظمة القهر والطغيان، ولكن مازالت أنساق العقائد القديمة التي تولدت في بلاط السلطان تؤثر في الناس، يستعملها الحكام كأداة للسيطرة، من خلال أجهزة الإعلام، ومؤسسات الثقافة، ونظم التعليم، لذلك نخطو خطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الخلف، نتقدم إلى الوراء، ونسير مكبلين، نهدم جبالاً بعصاة، ونفرغ بحارا بكوب.

وذلك سبب كبوة الاصلاح وتعثر النهضة، عدم تطابق المشروع العملي مع الأساس النظري[٨]، نتحرر في مجتمعاتنا بنظرية سائدة في الجبر، ونستقل في دولنا وعقائدنا بنظرية في التبعية، ونحاول التعددية في أنظمة الحكم والتنظيمات السياسية وعقيدتنا الفرقة الناجية، وندعو إلى الديموقراطية وثقافتنا الحاكم الأوحد، الذي هو السلطان. وندافع عن العقلانية وتراثنا إيمان نقلي... الخ، الهدف عظيم والوسيلة غير ناجعة.

وهناك البدائل النظرية القديمة الأكثر اتساقاً مع مشروع النهضة الحديث، ولكنها بدائل لم تعش أكثر من أربعمائة عام ثم توارت منذ ألف عام، حيث ساد النسق السلطوي الأشعري المزدوج مع أيديولوجية الطاعة عند الغزالي، هناك تصور لله كمبدأ عام شامل، يتساوى أمامه الجميع، والإنسان حر مختار مسؤول، والعقل قادر على النظر وكشف قوانين الطبيعة الثابتة، دون ما حاجة إلى معين أو إلى ارادة خارجية.

هناك نسق بديل عن النسق الاشعري السلطوي وهو النسق الاعتزالي القائم على الأصول الخمسة المعروفة، في التوحيد والعدل، وفي خاتمتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو نسق قد يكون أكثر مطابقة لمشروع النهضة الحديث من النسق الأشعري، وهو نسق علني يقبل الحوار ويعتمد على البرهان وليس نسقاً يقوم على الطاعة وانتظام الخلاص.

وهناك التصور الأفقي للعالم الذي يضع الطرفين على مستوى واحد. لا قاهر ولا مقهور. وهناك التوحيد بين الله والتاريخ عند الكرامية، وتصور الله محلاً للحوادث.

وهناك تصورات تثبت استقلال العقل والارادة وإطراد قوانين الطبيعة، مثل الرازي، وابن الراوندي.

وهناك أخلاق الطبيعة التي تقوم على ازدهار الإنسان والمصالحة مع النفس دون شقه قسمين، كل قسم في حرب مع الآخر.

وهناك تصوف الاعتراض والاحتجاج والثورة (الحلاج) الذي يقاوم الظلم والاستبداد، وتصوف زوايا المرابطين والمجاهدين في مقابل تصوف الامبالاة والخنوع. وهناك فلسفة الرفض والنقد والاعتراض واعمال العقل النقدي (ابن رشد).

البدائل القديمة كثيرة لم تعش، نظراً لأن احزابها لم يقدر لها أن تنتصر، ولكنها يمكن أن تعيش إذا ما تبنتها أحزاب المعارضة الحالية بدلاً من تركيبها على الأيديولوجية العلمانية الغربية ليبرالية أو ماركسية أو قومية.

فإن لم تكن البدائل القديمة كافية يمكن افراز انساق عقائدية جديدة تلبي مطالب الظروف الحالية وتطلعات أجيالنا إلى التحرر والحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية وتأصيل الهوية وحشد الجماهير.

هم(القدماء) رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، يمكن أن نجسد التوحيد في الأرض، حرصاً منا على تحرير الأرض وربطها بالالوهية وكما هو وارد بنص القرآن ﴿اله السموات والارض﴾، ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله﴾.

ويمكن أن يتجلى أثر عقيدة التوحيد في الخبز والحرية، تعبيراً عن حاجتنا إلى الغذاء والأمان، طبقاً لنص القرآن ﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

ويمكن أن نتوحد كأمة تطبيقاً للوحدانية مثل ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾.

ويمكن أن نحث على التقدم ونقضي على التخلف طبقاً لنص القرآن ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾، ﴿فالسابقون السابقون﴾، ﴿رضوا بأن يكونوا مع الخوالف﴾.

ويمكن تأصل الهوية دون التبعية والذوبان في الآخر، بآيات تحريم الموالاة ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ وآيات المفاصلة. يمكن حشد الجماهير عن طريق ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾.

وتلك مسؤولية علماء العقائد وعلماء الاجتماع، وتلك مهمة علم الاجتماع الديني، أو علم اللاهوت السياسي، القادر على تفسير نشأة السلطة في المجتمع في المجتمعات التراثية، ثم فك الارتباط بينهما، كما يفعل لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وتلك مهمة الاساتذة الوطنيين، الذين يجمعون بين العالم والمواطن، ولا يفرقون بين العلم والوطن.

الهوامش

(١) انظر دراستنا: «التراث والتغيير الاجتماعي» في «دراسات فلسفية»، ص١٣٥ ـــ ١٥٢، الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.

(٢) أعطى أحد القادة العرب لنفسه تسعةً وتسعين اسماً هي: القائد المنقذ، القائد التاريخي، القائد العظيم، القائد الملهم، القائد الفذ، القائد الضرورة، القائد المحنك، القائد الرمز، القائد المنتصر، القائد الأمين، القائد المظفر، القائد المنصور، القائد المفدى، القائد الشجاع، القائد المبدع، القائد الحكيم، المعلم والقدوة، حبيب الشعب، ضمير الأمة، أبو العراقيين، حارس الأمة، حبيب العراقيين، رجل التاريخ، عز العرب، خيمة العراقيين، فخر العراقيين، مهندس التأميم، ملهم الابداع، راعي الطفولة، رائد الديموقراطية، راعي الثقافة، المحرر الباني، رجل الانتصارات، راعي الابداع، هدية الله للعراق، رجل العدالة الأول، قائد العراق الموهوب، باني العراق الجديد، بطل النصر والسلام، رمز شموخ العراقيين، قائد النصر والتحرير، قرة عين العراقيين، رمز العزة والكرامة، قائد النصر والبناء، هبة البعث للعراق، هبة العراق للأمة، عمق التاريخ العربي، مهندس الانتصارات العظيمة، رمز الرجولة والشجاعة، ضمانة النصر والتقدم، قائد المسيرة الظافرة، صانع المجد العربي، محرر الفاو وبانيها، باعث النهضة العربية، قائد المستقبل الزاهر، رجل الحاضر والمستقبل، رجل الديموقراطية الأول، رجل المجد والتاريخ، ابن العراق الفذ، حامي البصرة وبانيها، النخوة

والعزة، هبة السماء في الزمن الصعب، قائد الجميع وحبيب الكل، رمز العراق وباني مجده، خير قائد وأعظم بطل، خلاصة عبقرية الأمة، ربان سفينة النصر، ذخر العراق والأمة العربية، هبة السماء إلى هذه الأمة، القائد النادر بين القادة، قائدنا نحو العز والمجد، رمز الشموخ والعز والكرامة، العبقرية الفذة والفكر النير، حامل لواء نهضة الفكر، الزهو العربي في زمن الخلود، قائد الثورة وانجازاتها العظيمة، قائد الأمة وباني مجدها التليد، فارس الأمة وحامل لواء النصر، بطل النصر ورمزه وصانعه، ابن القيم والمبادئ العربية، الحلم المنشود للعراق والعراقيين، ابن الشعب البار، رائد المسيرة وعز العراق، العقيدة المخلصة والوطنية الشريفة، الرمز الذي يمثل طموحات العراقيين، بطل الشعب وقائد معاركه النضالية، قائد التنمية والتقدم الاقتصادي، مفخرة قومية للأمة العربية والإنسانية، الاشعاع الخالد في الضمائر والنفوس، رمز العقل العربي الحديث، قمة الانسجام بين العبقرية والقيادة، الشخصية الحضارية للإنسان العربي، النموذج الأمثل للعلاقة بين القائد والشعب، رمز السيادة والكرامة الوطنية، قائد الحياة في عراقنا الناهض، الوفاء المهيب للشهداء، رب الأسرة العراقية. وزارة الثقافة والأعلام، رقم ٢٧٠ في ١١/٩/١٩٩٠.

(٣) انظر استعراض هذه الأسماء والألقاب لله والسلطان في «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الأول، المقدمات النظرية، مقدمة: من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، ص ٧ ـ ٥٠، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

(٤) انظر دراستنا: «الدين والرأسمالية: حوار مع ماكس فيبر» قضايا معاصرة، الجزء الأول، في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٧٣ ـ ٢٩٤.

(٥) انظر: «من العقيدة إلى الثورة» المجلد الخامس، «الإيمان والعمل- الامامة» ص ٢٥٢ ـ ٣٠٤.

(٦) انظر دراستنا: «مخاطر في فكرانا القومي» في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١» الجزو الأول «في الثقافة الوطنية» ص ٥٩-٩٥، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.

(٧) انظر أيضاً دراستنا: «مخاطر في وجداننا القومي» نفس المصدر، ص ١١٩- ١٣٩.

(٨) انظر: «كبوة الاصلاح» في «دراسات فلسفية»، ١٩٨٧.

الرؤية الكونية التوحيدية والعلم الحديث

د. سيد حسين نصر*

لا تزال اشكالية (الإسلام والعلم الحديث) بالإضافة الى التكنولوجيا كمعطى لذلك العلم، احد التحديات الحقيقية التي تواجهها الأمة الإسلامية. حيث توفر على معالجته العديد من الباحثين والمفكرين كموضوع استقطب منذ القرن الماضي تقريباً طيفاً واسعاً من الجهود الفكرية الإسلامية، مما نلاحظه حتى اليوم.

وفي الحقيقة فإن الاهتمام بالموضوع هذا ليس امراً جديداً بالمرة ويعود الى لحظة المواجهة الحقيقية الأولى بين العالم الإسلامي والغرب الحديث مطلع القرن التاسع عشر، الأمر الذي يتجلى في حركة النهضة العربية والحركات المشابهة بين الايرانيين والأتراك ومسلمي شبه القارة الهندية وباكستان آنئذ. كما استقطب الموضوع هذا شخصيات متعددة كجمال الدين الأفغاني والسير احمد خان وضياء غوكالب ومحمد اقبال اضافة الى اتباع التيار السلفي وجملة من المعاصرين مثل بعض شيوخ الأزهر والمتخصصين في العلم الحديث كعبد السلام (عالم الفيزياء الباكستاني).

---

* مفكر ايراني. ترجمة: سرمد الطائي.

ورغم ان اهتمام الفكر الإسلامي بعلوم الغرب والتكنولوجيا الى حد ما، كان مدينا في بداية الأمر الى التحديات الفكرية والكلامية التي واجهها مطلب الاستقلال السياسي ـ الشكلي على الأقل ـ للبلدان الإسلامية، غير أن اهتمام الدول الإسلامية اليوم بالعلم والتكنولوجيا ينشأ تقريباً عن حاجتهم الى امتلاك القوة الاقتصادية او العسكرية، دون الغايات العلمية.

ونجد في الواقع ان جماعة من المحدثين الذين يمجدون العلم والتقنية الحديثة بشكل غير واعٍ، التحقوا بما يعرف بالتيار الأصولي وراحوا دونما وعي كذلك يساوون بين العلم بمفهومه الحديث (Science) والعلم بمفهومه القرآني او كما جاء في الحديث الشريف والتراث الإسلامي بعامة. ونجد أن معظم هؤلاء قد تجاهل التباين القائم بين هذين المستويين أي مستوى المعرفة التي تتوخى تكميل العقل وتعميق الوعي بالآيات والمخلوقات الإلهية في صلته بالله تعالى وكمال النفس الإنسانية، ومستوى المعرفة التي تتوخى امتلاك الهيمنة للتسلط على المخلوقات الإلهية وبني البشر الآخرين خاصة الشعوب والقوميات واتباع الأديان الأخرى، الأمر الذي يدعمه تاريخ الغرب الحديث بوضوح.

ومن الممكن ان ندرك السر في ظهور التمجيد غير الواعي للعلم والتقنية الحديثة «او عبادتهما تقريباً» في مختلف انحاء العالم الإسلامي رغم التباين العميق القائم في وجهات النظر على المستوى السياسي والكلامي والفقهي. ويتضح ذلك حين يلاحظ المرء سقوط ثلاثمائة ضحية من المسلمين في مواجهة بينهم وبين فريق آخر لا يقدم إلا ستين قتيلاً، او يلاحظ أن المسلمين يتخذون موقعاً دفاعياً او يتعرضون الى مجازر وعمليات تطهير (عرقي او ديني) في كل مواجهة مع الآخرين من البوسنة حتى الشيشان وكشمير والفلبين.

ورغم ذلك فإن هذا الولع غير الواعي واللانقدي بالعلم والتقنية الغربية، وبقطع النظر عن مدى امكانية تفهم الولع هذا على المستوى الانفعالي ومن حيث المصلحة او الضرورة السياسية، لا يمكنه ان يتجاهل الحقائق التي تشكل اساساً للقضايا العميقة في اطار العلاقة بين العقيدة الإسلامية والعلم الحديث. فالإسلام يقول

بضرورة ان تكون الحقيقة هي الأساس وعلينا نحن كمسلمين ان نقيم افكارنا دوماً على اساس الحقيقة، دون المصالح السياسية او غيرها. ولا بد أن نتذكر دوماً قوله تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً﴾.

وفي ضوء ذلك من الضروري ان نقوم بتحليل العلم الغربي ونقده بشكل كامل على اساس الرؤية الإسلامية. ولا نقصد بذلك تلك الرؤية التي تقدم نفسها كرؤية اسلامية على اساس التوفيق بين ظواهر جملة من آيات القرآن الكريم والعديد من المفاهيم والاتجاهات التي يصدرها الغرب الحديث. وإنما اقصد الرؤية التي تنبثق من التراث الفكري للإسلام الذي يشمل كافة اقسامه ولا يقوم فهمه على اساس المذهبية الكلامية او الفقهية وإنما في اطار تراث الإسلام وأبعاده الأكثر عمومية.

نقد العلم الحديث

لا يسعنا في هذا المقال الوجيز التعرض بشكل وافٍ لكافة الملاحظات النقدية التي وجهت الى العلم الحديث في ضوء الرؤية الإسلامية. فقد تكفل بهذه المهمة الى حد ما، الباحثون وكاتب السطور ايضاً في اعماله الأخرى. ولكن ثمة العديد من المهام التي لا بد من القيام بها، ورغم ذلك فلا بد من التطرق الى بعض النقاط المهمة. والنقطة الأولى التي نجد أنها شاعت في العالم الإسلامي وفي مختلف المنابر والقنوات، هي نقطة سلبية تتمثل بالإعراض عن التقويم النقدي للعلم، وهو ما ينشأ غالباً عن لون من العقدة او الشعور بالنقص الفكري، وعن عدم التمييز بين العلم الغربي وتواصل العلم الإسلامي دون أي اهتمام بالتغير النموذجي وظهور الفلسفة الجديدة للعلم والطبيعة خلال الثورة العلمية. حيث ان ذلك لا يوضح الفارق بين العلم الإسلامي والعلم الحديث وحسب، بل يميز بينه وبين مراحله السابقة في العصور الوسطى وعصر النهضة كذلك. ومن المثير للعجب ان البعض لا يعتقدون وحسب بعدم التمايز بين العلم الحديث والعلم الإسلامي بسهولة، وإنما يحاولون بنحو تنقصه الخبرة او بأسلوب غالباً ما يكون قد تم التخلي عنه والغاؤه في الغرب، توظيف فلسفة العلم الحديثة في تقييم المواقف الإسلامية.

والنقطة الأخرى تتصل بالعلاقة بين النظام القيمي والعلم الحديث، فالعديد من انصار الاتباع الأعمى للعلم والتقنية الغربية، لا يبادرون الى نقد النظام القيمي الذي ينطوي عليه العلم على اساس الرؤية الإسلامية بل يزعمون بدلاً عن ذلك بأن النظام هذا مفرغ عن القيم. وهم بذلك يدللون على جهلهم بجيل كامل من الفلاسفة والنقاد الغربيين الذين اثبتوا بأدلة لا يمكن انكارها ان العلم الغربي كسائر العلوم الأخرى، يقوم على نظام قيمي خاص ورؤية محددة ازاء الكون مما يمثل اساساً لتلك الفرضيات الخاصة حول ماهية الواقع المادي والعقل الذي يعي تلك الحقيقة الخارجية اضافة الى طبيعة العلاقة بين الاثنين.

من الضروري ان تخضع الأسس الفلسفية للعلم الحديث الى التقويم في ضوء الرؤية الإسلامية، ليصبح من الممكن توعية المسلمين بالنظام القيمي الذي يتشكل منه بالتحديد، وكيف ان النظام هذا يتعارض مع منظومة القيم الإسلامية او يكمّلها او يمثل لها تهديداً، تلك المنظومة التي يعتقد المسلمون انها جاءت من قبل الله تعالى حيث لا تمثل مجرد نموذج من المعرفة الإنسانية كي يتم تحديدها على اساس المفاهيم التي يفرزها ذهن الإنسان وحواسه الخمس، او لكي يتم رفضها وإنكارها عبر مختلف المناهج المتاحة للمعرفة الواقعية، خاصة.

ان على المفكرين المسلمين ان يكفوا عن القول بعالمية الفيزياء الحديثة وأنها لا تمثل علماً غربياً، رغم ان هؤلاء لا ينكرون ان المبادئ الإقليمية لهذا العلم تكمن في نظام قيمي وفلسفة خاصة لا ينتميان الى تاريخ العالم كله بل الى مرحلة خاصة من تاريخ اوربا. وحين تهبط طائرة البوينغ ٧٤٧ في ساموا وطوكيو وبكين وهكذا في اسلام آباد وطهران، فإن ذلك لا يدلل على عالميتها المحضة، وإنما تمثل الطائرة هذه حصيلة لتقنية تقوم على اساس رؤية خاصة حول علاقة الإنسان بقوى الطبيعة و البيئة ووعي الإنسان ذاته. تلك الرؤية التي تسعى اتجاهات عديدة في غرب الحداثة وما بعد الحداثة الى عولمتها عبر إلغاء الرؤى الأخرى الموجودة حول عالم الطبيعة وعلاقة الإنسان بها مما يشمل الرؤية الإسلامية بالطبع.

يمثل العلم الحديث تحدياً مباشراً للرؤى الأخرى ومنها الإسلامية التي تدعي

انها تقيم ادراك الحقيقة لا على مجرد العقل بل الى جانب الوحي والإلهام. ويتناول النقد الأساسي للعلم الحديث ذلك النظام القيمي الذي يقوم عليه ويعمل على ترويجه، ولذلك فلا تزال المهمة الأساسية هي الكشف عن طبيعة هذه القيم ونقدها في ضوء رؤية الإسلام الأصيل.

وقضايا الأخلاق هي التي تتصل عبر آصرة وثيقة بإشكالية القيم العامة، وقد تحدث كتّاب متعددون عن النزعة الأخلاقية لدى العلماء وعدم توظيفهم للعلم بشكل يتقاطع والأخلاق. وثمة العديد من العلماء المسيح واليهود المؤمنين في الغرب او العلماء المسلمين والبوذيين والهندوس المؤمنين كذلك في الشرق، غير أن هذه الحقيقة لا تؤثر على الماهية اللااخلاقية للعلم الغربي نفسه. فالبعض من اكثر العلماء اخلاقية ممن التقيناهم فترة الشباب، كانوا قد ساهموا في صناعة القنبلة التي قضت على اكثر من مائتي الف انسان قبل خمسين عاماً خلال يومين في اليابان، فضلاً عن الأعمال المروعة التي قام بها العلماء الألمان في العهد النازي، وكذلك نجد أن حصيلة جهود علماء متواضعين لم يؤذوا حتى حشرة في حياتهم ابداً، ساهمت في القضاء على انواع عديدة من المخلوقات.

ولا يمكن في الحقيقة ان تظل المعرفة وتبعاتها بمعزل عن التبعات الأخلاقية. وقد ساهم العلم الحديث في القضاء على انماط الرؤية الأخرى للطبيعة ومنها الرؤية الدينية، ولذا جعل الأفكار التي تنبثق عن تلك الرؤى حول معرفة عالم الخليقة، في مستوى الشعر والأسطورة وحتى الخرافة الأسوأ من ذلك، وهكذا اخرجها عن الدائرة المعترف بها رسمياً لمعرفة الطبيعة.

ورغم ذلك فإن ما تبقى من الأخلاق في الغرب هو بالأساس معطى للتراث الإبراهيمي؛ ولذلك فهو يشترك في جوانب متعددة مع مبادئ الأخلاق وأنماطها في الإسلام. لكن العلم الجديد ومن خلال رفض رؤى المناهج الإبراهيمية حول الطبيعة، يساهم في ايجاد وضع يتلاشى فيه الإرث الأخلاقي هذا باستمرار؛ لأن ذلك الميراث لا يتطابق في العالم الحديث مع أي من انماط المعرفة التي تم قبولها تحديداً فيما يتصل بالحقائق الواقعية.

كما ان على المسلمين ان لا يتصوروا أبداً أن ذلك كان بسبب ضعف الدين المسيحي، وهكذا فإن التبعات الأخلاقية السيئة التي تلاحظ في الغرب لن تنتقل الى العالم الإسلامي. حيث ان هذا الاستنتاج هو مجرد حصيلة لفكر سطحي بسيط غالباً ما يستند الى معرفة ناقصة بتاريخ الغرب الفكري والفلسفي والعلمي، مما هو مع الأسف السمة التي طبعت العديد من ردود الفعل الإسلامية ازاء الغرب الحديث خلال القرن الماضي.

نحن بحاجة الى النقد الإسلامي البناء الذي يقوم على اساس المعرفة، لا الشعارات. ولا يتناول هذا النقد الشكل الراهن للعلم الحديث وحسب، بل يشمل كذلك ميزة يفتقدها هذا العلم لكن العديد من انصاره ومبشريه يزعمونها له. اذ ان العلم الحديث لا يتمثل فقط بعلم نظام الطبيعة في دائرته المشروعة وإنما بعلم الطبيعة الذي تنحصر مشروعيته في دائرة فرضياته حول طبيعة موضوع العلم والذهن الذي يمارسه. ولا بد للمسلمين ان يتمكنوا من المحافظة على الفضاء الفكري للإسلام النقي لأجل تواصل الرؤية الإسلامية حيال ماهية الحقيقة التي تتطابق مع الأخلاق الإسلامية. دون انكار مشروعية العلوم الحديثة في دائرتها الخاصة. وبخلاف ذلك فإن استبدال الفكر الإسلامي بالعلم الحديث سينتهي الى القضاء على سيادة الأخلاق الإسلامية بين ابناء الأمة الكبيرة، رغم انه من الممكن ان يؤدي ذلك الى جعل البلدان الإسلامية غنية وقوية، ونلاحظ ليس في الغرب المسيحي وحسب بل بين قطاعات من المسلمين الذين يتبنون الحداثة، ان معظم الإرث الأخلاقي والمعنوي قد تم استبداله بالرؤية العلمية التي يتم التبشير بها من قبل الماركسية في أنماطها الملغاة غالباً، كشعار شبه ديني من جهة. وتتخذ من جهة اخرى كلواء يوحد العديد من ذوي النزعة الدنيوية واتباع الهمانزم (محورية الإنسان) والاتجاهات اللادينية الأخرى.

واخيراً فإن النقد الأهم هو الذي يتصل بالرؤية الحيادية للعلم ازاء الدين، وذلك طبقاً لأفضل التقادير، ودور العلم المهم للغاية في ايجاد فضاء ثقافي لا وجود فيه لله تعالى او حقائق اليوم الآخر وبالتالي فإن هذه تعد أموراً غير واقعية. وحاول العديد من

الغربيين ان يدللوا على ان العلم لا يتقاطع مع الدين وهو لا ينكر وجود الله بالضرورة، كما ان العديد من المسلمين قالوا بذلك. ولكن وخلال معظم تلك النقاشات تمت مطالبة الدين دوماً بأن يقوم بتكييف نفسه وتعديلها او تغيير تعاليمه خاصة دعاواه المتصلة بمعرفة الطبيعة والحقائق الميتافيزيقية. وكنتيجة لذلك نجد بعد أربعة قرون من ظهور العلم الحديث ان الدين ـ لا العلم ـ هو الذي اصبح الآن في الهامش.

ويعمد اللاهوتيون الغربيون احياناً وخوفاً من العلم الجديد الى الإشارة لهذا الاكتشاف العلمي او ذاك وحقيقة انسجامه مع احد التعاليم الدينية الخاصة. ويغفل هؤلاء عن مدى الخطورة الكامنة في الربط بين ما له ماهية مطلقة وذلك اللون من المعرفة الذي ليس له سوى ماهية مؤقتة تقوم على اساس التعريف. رغم انه حين تتم ملاحظته لا في ضوء الرؤية العلمية وحسب بل من خلال رؤية ما فوق طبيعية، لن يمثل انعكاساً لحقائق ميتافيزيقية خاصة.

ونجد أن هذا اللون السطحي من العلاقة اليوم ملحوظ خاصة فيما يعرف بعلم الفلك، اذ ليس في حقيقته سوى استنتاج من الفيزياء الفلكية ولا علاقة له بعلم الفلك في مفهومه التراثي. ومنذ فترة طويلة ابتهج العديد من اللاهوتيين بنظرية الانفجار العظيم، حيث يدعي اولئك ان هذه النظرية تتطابق مع ما نستنتجه حول الخلق في ضوء الكتاب المقدس وحتى القرآن الكريم وعقدت لأجل ذلك ملتقيات عديدة. في حين اننا نجد اليوم ان العديد من علماء الفلك اخذوا في رفض النظرية تلك.

النقطة المهمة هنا هي ضرورة ان نمارس نقداً وتحليلاً عميقاً في ضوء الرؤية الإسلامية، للعلم وعلاقته بالإسلام. ولا بد ان يكون ذلك في مقابل تلك الجهود وردود الأفعال الفكرية الضعيفة التي تتقبل منذ البداية نظريات العلم الغربي وفرضياته وحتى انطباعاته كحقائق مطلقة، ثم تحاول تطويع هذه الآية او تلك او حديث خاص لأجل اثبات انسجامها مع لون من المعرفة الأكثر محدودية والذي لا يستند في اهميته على عملية توضيح لماهية الحقائق، بل ينشأ ذلك من الواقع ذاته لينتهي عند تحصيل الثروة والانتصار على الطبيعة، مما يدعيه فرانسيس بيكون احد مؤسسي العلم الحديث.

ان مما يلزم تسليط الضوء عليه هو أن فرضية وجود الله تعالى لا تمثل سوى امر ثانوي في العلم الحديث، حيث يمكن للمرء ان يكون عالم فيزياء بارزاً وهو كاثوليكي او يهودي او مسلم مؤمن في الوقت ذاته او ان يكون كذلك وهو ملحد او شكاك. فالعلم الحديث يعتقد أن الحقيقة الإلهية ليست بذات ارتباط مع هذه المنظومة العلمية، ويعتقد البعض ان الله ليس فرضية مهمة.

ونجد اليوم ان رؤية الفيزياء آخذة في التغير بل ان البعض راحوا يتحدثون عن ضرورة الاهتمام بفكرة الإله وحتى اعتبارها بمثابة اساس لميكانيكا الكم. لكن وجهة النظر هذه لم تحظ حتى الآن بموافقة الأغلبية من علماء الفيزياء، ولا تزال الرؤية السائدة التي تطرح ويتم تدريسها بوصفها الشكل المشروع والصحيح الوحيد للمعرفة ترفض وجود الله، بغض النظر عن عدد من العلماء الجدد الذين يعتقدون بالله بشكل شخصي.

وكيف يمكن للإسلام يا ترى ان يتقبل شكلاً من المعرفة لا يمثل الله اساسه وأصله كما انه لا ينتهي بالضرورة الى وجود الله؟ وكيف يمكن للإسلام ان يقدم تفسيراً للكون دون اشارة للعلة المتعالية للأشياء التي يتحدث عنها القرآن الكريم في كلٍ من صفحاته؟

قدم الفكر الإسلامي التراثي اجابات معمقة للعديد من التساؤلات المحيرة. بينما نجد أن سمة العالم المعاصر اليوم هي عجزه عن اعداد اجوبة حيال التحديات الراهنة مع انها مقاربة في مستواها لتلك الإجابات التي قدمها الأسلاف. وذلك هو ما ادى في الحقيقة الى ان نجد جملة من مفكري الغرب وعلمائه، المعنيين بنحو جاد بسائر وجهات النظر ذات العلاقة بالواقع وحقائقه، يهتمون بالمتقدمين من مفكري المسلمين اكثر من اهتمامهم بالمعاصرين.

ليس ثمة طريق آخر لتأسيس علاقة صحيحة بين الإسلام والعلم الحديث سوى ان نمارس في ضوء الرؤية الإسلامية نقداً معمقاً لسائر المناهج التي تدعي المعرفة والإحاطة بالخلقة الإلهية ومنها منهج العلم الحديث.

اشكالية الأخذ بالعلم الغربي

نجد خلال القرن المنصرم ان جملة من زعماء المسلمين، سواء في الدائرة الدينية او السياسية، دعوا الى اعتماد العلم الغربي والأخذ به بشكل سريع وكامل، وربما اضافوا الى ذلك ملاحظة حذرة الى حد ما، توصي بأن يقترن ذلك بالتمسك بالأخلاق الإسلامية. ورغم ذلك فلا يمكن اعتماد العلم الغربي بشكل عشوائي وبالنحو الذي لا يعود على الأمة الإسلامية بمكاسب مهمة. ويمكن بالطبع ان يكون ثمة استيراد لذلك العلم لا يقوم على اختيار واعٍ بل يتمثل في عملية تقليد عمياء كما نلاحظه اليوم في العديد من البلدان الإسلامية.

وفي هذه العملية تغيب الجهود التي تستهدف تقبل العلم الحديث بشكل يؤدي الى خلق الإبداع والفاعلية العلمية المستندة الى الإسلام. وفي افضل الحالات نجد أن هذا أعان العلم المتداول الحديث عبر المسلمين الذين لم يكن ثمة دور مهم لخصوصيتهم الإسلامية في ذلك العلم الذي عملوا على مساعدته. ولكن لو تحقق الأخذ الكامل والناجح بالعلم الحديث لكان تأثيره اكبر مما نجد اليوم على سائر المستويات الحساسة في الدائرة الإسلامية. ويعكس هذا بشكل دقيق النجاح الناقص الذي حققته العملية تلك.

وإنما يتحقق الأخذ الكامل بالعلم الغربي عبر اعتماد رؤيته العامة الى الكون، مما يعني ان ذلك سيترك بالتأكيد آثاراً مروعة على الرؤية الإسلامية للحقائق الطبيعية وما فوق الطبيعية. وهذا ما واجهته الأديان الأخرى كذلك، اذ إن على اولئك الذين يلاحظون النموذج الياباني ان لا يقتصروا في ملاحظتهم على النجاح الذي حققته تلك البلاد في المستوى العلمي والتقني الذي اقترن طبعاً بالتمسك بجملة من المؤسسات التقليدية للبلاد كالإمبراطورية والزي التقليدي والأعواد المستخدمة في تناول الطعام. بل لا بد ايضاً من قراءة الحالة من خلال ما تركه ذلك على الديانة البوذية وديانة الشنتو* والخسائر المعنوية التي لحقت بالتراث الديني

---

* *(shinto)* هي ديانة اليابان الأهلية التي تقدس بالدرجة الأولى ارواح الأبطال والأباطرة والقوى الطبيعية. وهي متفرعة عن البوذية والكونفوشيوسية. (المترجم).

لليابان مما ادى الى تلك الأزمة الاجتماعية الكبيرة وهو ما يدفع البعض اليوم الى الحديث عن فكرة «منح البلاد الطابع الآسيوي مرة أخرى».

اذن ما الذي ينبغي فعله؟ ان هضم اية مادة من قبل المخلوقات الحية يتطلب عملية ابتلاع ولفظ (اخراج)، فلولا أن المرء يلفظ جزءاً مما يأكله لكان قد مات في مدة وجيزة. وهكذا حال الدين او الحضارة الحية، وعلينا ان لا ننسى ان الإسلام لا يزال ديناً حياً وفاعلاً، وحتى الحضارة التي انبثقت عن هذا الدين هي باقية وليست آيلة للزوال، رغم ان قسماً منها قد تعرض الى الدمار لا بأيدي الأوربيين وحسب بل بأيدي عدد من المسلمين الحداثيين ايضاً. ويمكن للإسلام وحضارته ان يتقبل العلم الغربي بنحو جاد ودون عملية اللفظ والهضم الموسومة بالعقلانية، حيث يقوم ذلك على أسس الحقيقة وماهيتها التي تتولى عملية الاقتباس تلك.

وفيما لو كانت ثمة حاجات الى ادلة على هذه الفكرة البديهية، فلا بد وان نراجع العقد الأخير من تاريخ الإسلام. اذ إن الحداثة المتطرفة والتقليد والتمجيد الأعمى بالعلم الحديث، لم يفرز بالتأكيد أي تجديد مهم في الحركة العلمية للعالم الإسلامي، وقد أدى لون سطحي من النزعة العلمية الى ظهور اعداد كبيرة من العلماء والمهندسين خاصة في العالم الإسلامي دون ان يستثير ذلك جهداً علمياً منبثقاً من صميم الحضارة الإسلامية التي يعتقد العديد من الطلبة المسلمين الذين يتلقون علومهم في الغرب، بأنهم غرباء عنها.

يلتجئ الأشخاص الذين يتمتعون بالتقوى الفردية الى نعمة الإيمان العظيمة ويبادرون كذلك الى تلاوة القرآن الكريم وقراءة الدعاء. لكنهم على المستوى الفكري يجدون انفسهم يعيشون في قطيعة مع الفكر التراثي للإسلام، وبالتالي فإنهم يأخذون في نقده كمنوذج غير حقيقي للإسلام. وهكذا يوجدون فجوة في الفكر الإسلامي مما هو ملاحظ في العديد من البلدان الإسلامية.

وكذلك ساهمت هذه الرؤية للعلم الغربي في انهيار العديد من العلوم الإنسانية الإسلامية مما أحدث فراغاً ترك آثاره في اقسام عديدة من بلاد الإسلام.

من الضروري ان يتم اكتشاف الرؤية الإسلامية العامة ثانية كي تدون بلغة العالم

المعاصر، وبذلك وحسب يمكن اخضاع كل مجموعة من المعارف الأجنبية ـ كالعلم الحديث ـ للدراسة والنقد ثم الأخذ بها وبالتالي لفظ العناصر المغايرة لتلك الرؤية.

مضافاً الى ذلك وفي اطار ما يتصل بالكون وبسائر موضوعات المعارف العلمية المختلفة، لا يمكن استخراج تلك الرؤية الكونية بسهولة من القانون المقدس او الشريعة التي تتضمن الإرادة الإلهية ازاء اعمالنا في هذا العالم. كما لا يمكن استخراجها من النصوص التي لعبت باستمرار دورها في صيانة الإيمان قبال هجمات ذوي النزعة العقلية. او استخراجها من الفقه بمفهومه السائد لا القرآني، وإنما لا بد من استلال تلك الرؤية الكونية من الحقيقة الكامنة في القرآن الكريم والحديث الشريف، حيث يتم شرح الجوانب التعليمية والفكرية للتصوف والعلوم الإسلامية وتدوينها من قبل المفسرين التراثيين والجهود الفلسفية وكذلك علم الفلك الإسلامي.

وعبر هذا التراث الفكري وحسب، مما يرفضه الحداثيون والعديد من اتباع ما يعرف بالتيار الأصولي، يمكن ان نكتشف ثانية الرؤية الكونية الأصيلة للإسلام في الإطار الذي يتصل بمعرفة الطبيعة وسائر مستويات المعرفة. وعبر ذلك فقط سيكون في وسع المسلمين حقاً الأخذ بأي مجموعة من المعارف الأجنبية التي تدعي التطابق مع ابعاد الحقيقة بأسرها، دون أن يتم استهلاكهم وتدميرهم خلال تلك العلمية او أن يظلوا مجرد مقلدين متبعين. واذا لاحظنا حقاً، وبعين البصيرة كما يقول القرآن، تاريخ الإسلام في القرون العشرة الأخيرة فسنجدها تنطوي على دروس عديدة.

خطوات لتأسيس العلم الإسلامي الأصيل

ثمة مسافة طويلة تفصلنا عن تأسيس علم اسلامي اصيل. ولكن اذا كان المفترض ان يظل العالم الإسلامي اسلامياً ليؤسس علماً ينسجم مع ميزاته الخاصة كما كان عليه الحال قبل الف ومائتي عام، فلا بد اذن من طي تلك الطريق. وفي ضوء ذلك اذكر هنا بضع نقاط اساسية او منعطفات من هذه الرحلة الطويلة والشاقة.

١ ـ الخطوة المهمة الأولى هي التخلي عن الرؤية المغالية في العلم والتقنية، حيث تسود الرؤية هذه في دوائر واسعة من العالم الإسلامي يمكن ان نجد فيها تلك النزعة العلمية المتطرفة التي تم رفضها منذ زمن طويل من قبل العديد من الفيزيائيين وفلاسفة العلم في الغرب ذاته، اذ لا نجد ذلك النزوع بين الحداثيون وحسب وإنما بين جملة من اكثر الوجوه الفقهية محافظة في العالم الإسلامي الذين يتقبلون النزعة العلمية دون نقاش تقريباً رغم انكارهم سائر التوظيفات العقلية في اطار الفكر الإسلامي.

وقد لعب الهجوم الذي شنته الاتجاهات هذه ضد تراث الإسلام الفكري خلال العقود الماضية في الواقع، دوراً كبيراً في ايجاد فجوة وفراغ سرعان ما يملأ بالنزعة العلمية والإثباتية الغربية، ويؤدي الى صدام بين التقوى الظاهرة والتبعية للنزعة العلمية، من المسلم ان تنطوي على تبعات قد تكون أسوأ من الوضع الراهن.

لا بد أن يتم ايقاف هذا المسار وملاحظة العلم والتقنية الحديثة لا من خلال عقدة النقص التي تشبه حال ضفدع يحدق في عيني أفعى، وانما عبر رؤية الإسلام الكونية المستقلة التي تكمن جذورها في الوحي الإلهي، مما يمكن مقارنته بطائر العقاب الذي يجوب الآفاق ويرصد حركات تلك الأفعى دون ان ينبهر بها.

ومن الضروري في اطار تلك الرؤية اعادة النظر في مفهوم الانحطاط في الحضارة الإسلامية، خاصة في دائرته المتصلة بالعلوم. ويجب ان لا يظل الغرب يفرض معايير تحديث الحياة، والتخلف وغيرها على اساس طبيعة ظروفه الخاصة، ويزاوج بين القدرة العلمية والحضارة بشكل كامل لكنه ينسى ان من الممكن في ذات الوقت الذي يسافر الإنسان الى القمر، ان نجد الفتيان في شوارع ذلك البلد الذي يرسل رواد الفضاء الى هناك، يقتتلون فيما بينهم.

يمكن عبر الاستناد الى رؤية الإسلام الأصيلة فقط ان نتغلب على عقدة النقص هذه التي تشيع بين من يعرفون بالتنويريين المسلمين اليوم، واعداد الأرضية اللازمة للجهد العلمي الخلاق في ضوء الرؤية الكونية للإسلام.

٢ ـ لابد من دراسة معمقة لمصادر التراث الإسلامي بدءاً بالقرآن الكريم

والحديث حتى سائر الأعمال التراثية ذات الصلة بالعلوم والفلسفة والإلهيات والفلك ونظائرها، لأجل بناء رؤية كونية اسلامية وخاصة تأسيس المفهوم الإسلامي للطبيعة وعلومها.

وينبغي القيام بهذه المهمة الشاقة والضرورية في آن واحد، في اطار التراث الفكري للإسلام، دون مجرد الرجوع الى بعض آيات هذا الكتاب المقدس واستنتاج ما هو خارج عن دائرتها من قبل الإنسان نفسه، أي تفسيرها على اساس العقل الذي يتمثل عادة بخليط من الأفكار والموضوعات والآيديولوجيات التي يمكن ان تكون بعيدة عن الإسلام الى حد ما.

ومن المؤكد أن هذا هو أحد المبررات التي جعلت القرآن الكريم ينص في حديثه عن الهداية بقوله عزوجل: ﴿يهدي من يشاء ويضل من يشاء﴾ النمل ٩٣. إذ من الممكن ان يقع الإنسان في الضلالة حتى في تفسيره لكلام الله تعالى، ونجد أن التفاسير التي تروج اليوم لدى المسلمين في الغرب او لدى بعض الحداثيين في العالم الإسلامي نفسه، للقرآن او الأحاديث، هي مثيرة للعجب على افضل التقادير بينما ليست سوى عديمة القيمة على اسوئها.

ويمكن لإحياء الرؤية الإسلامية وحسب ان تحتل مكان الرؤية الغربية الرائجة التي تتعرض اليوم لتغيرات عميقة وهي آخذة في الزوال من بعض النواحي. ولا ينبغي ان تكون الرؤية الإسلامية نسخة اخرى عن الرؤية الغربية لتطعم بجملة من الآيات القرآنية بشكل مبعثر لتمنح ذلك اللون من التفاسير صبغة اسلامية.

ويتطلب الاكتشاف المجدد لرؤية الإسلام الأصيلة خاصة في جانب ارتباطها بالعلوم الطبيعية، دراسة مركزة واستيعاباً لتاريخ العلم في الإسلام مما لا بد لكل من العلوم الإسلامية ان يتواصل معه في المستقبل ليمكنه ان يتحول الى فرع جديد من شجرة تضرب بجذورها في الوحي الإسلامي وتشمل بجذعها وفروعها تلك القرون الأربعة عشر من تاريخ الإسلام.

من المؤسف ان المسلمين لم يبذلوا جهوداً فاعلة في التأريخ للعلوم الإسلامية كتلك التي بذلها الغربيون، وحتى تلك الأعمال الجادة التي أنجزوها كانت متأثرة في

الغالب بالاستنتاجات الغربية حول دور علوم المسلمين في تاريخ العلم الغربي واستنتاجاتهم ذات النزعة الإثباتية حول عموم تاريخ العلم مما شاع مطلع القرن العشرين في الغرب وواجه معارضة من بعض الباحثين الغربيين.

فمثل العديد من المجالات الأخرى، راحت المصادر الغربية تحدد منهج البحث للمسلمين حتى في مجال العلوم الإسلامية، لكن الغربيين يهتمون بتاريخ العلم في الإسلام بوصفه فصلاً من تاريخ تطور علوم الغرب على أي شاكلة كان. بينما لا بد أن يتركز اهتمام المسلمين على فهم التحول طويل الأمد للعلم في الحضارة الإسلامية مع ملاحظة الوحي الإسلامي والعناصر الأخرى لتراث الإسلام الفكري. فلا بد من دراسة ذلك العلم وقراءته من خلال الرؤية الإسلامية وتحديد أهميته على اساس منجزاته الخاصة. ولا ينبغي ان يقتصر تحديد الأهمية تلك في اطار دور العلم الإسلامي في العلوم الموجودة في الحضارات الأخرى، أياً كانت اهمية ذلك الدور ومدى الحاجة الى التأكيد عليه في العالم المعاصر.

وهكذا فمن اللازم تأسيس فلسفة اسلامية مناسبة حول العلم والتاريخ الإسلامي والعلوم الاسلامية وحتى التاريخ العام للعلم، تمتلك مناهجها ومفاهيمها وأهدافها الخاصة. لكنها توظف كذلك سائر الأبحاث التي انجزها غير المسلمين حين تكون منطوية على مضمون ايجابي على المستوى البحثي والتاريخي والفلسفي.

٣ ـ لا بد أن تتاح لطيف واسع من الطلبة المسلمين فرصة لدراسة العلوم الجديدة في اعلى مستوياتها، خاصة العلوم الأساسية التي يسميها الغربيون (العلوم المحضة) ولدينا في العالم الإسلامي اليوم اعداد كبيرة من الأطباء اوالمهندسين مقارنة بأولئك الذين درسوا او مارسوا الأبحاث في المستويات النظرية المحضة لعلوم كالفيزياء والكيمياء والأحياء وتفوقوا في ابحاثهم ضمن مجالات يمكن ان تطالها تحولات نظرية عميقة.

ان اولئك الذين يتحدثون بحماس وتلهف حول اهمية ترويج العلوم والتقنية الغربية، يغفلون دائماً ان ثمة قضية مهمة اخرى تتبلور في تنشئة علماء يشتغلون بالعلم بمعزل عن ملاحظة المكاسب التي يؤدي اليها. اذ إن المسلمين حتى في سياق

العلم والتقنية الحديثة سيلحقهم ضرر كبير دون تلك المكاسب حين يكون عليهم ان يكتفوا بالضرورة بلقمة صغيرة من مائدة العلم والتقنية الغربية. على العكس مما يقوله البعض حول معارضتي لترويج العلوم الغربية، فإنني لم اكن لأنحاز أبداً الى شيء غير ممكن في هذه المرحلة التاريخية. حيث كنت اقترح ان نتقن العلوم الغربية بالنحو الأمثل، ولكن في الوقت ذاته نجعل اسسه النظرية والفلسفية في دائرة النقد. وبعد ذلك نتولى أسلمة العلم وهو ما يقوم على الخطوات القادمة في اطار رؤية الإسلام الكونية اضافة الى الفصل بين الأمور التي تستند الى «الحقائق» العلمية وتفسيراتها الفلسفية. ومثال ذلك التمييز بين بنية البلور والفرضيات الشبيهة بفرضية التكامل لدارون التي تطرح بوصفها حقيقة علمية.

اننا لم نكن يوماً من المبشرين بالجهل والداعين* اليه. خاصة في دين كالإسلام الذي لا بد أن يواجه على اساس العلم، أيّ اتجاه او مشرب فكري يدعي معرفة الحقيقة. ومن المؤسف حقاً اننا نجد في العديد من البلدان الإسلامية التي يعتبر حكامها انفسهم من اكبر انصار العلم الحديث، ان مستوى التعليم العام قد تراجع خلال القرن الأخير في العديد من المجالات، وهو ما تدعمه الملاحظة الإجمالية لجامعات عريقة كجامعة البنجاب او عليكره او القاهرة.

---

* يحاول د. نصر أن يرد على اتهام يوجهه اليه العديد من المعنيين بهذا الشأن، ومنهم عالم الفيزياء الباكستاني كادلو في كتابه *(Islam and Science)* الذي يقول: ان د. نصر يقدم مفهوماً خاصاً لأسلمة العلم ويؤكد أنه لا يساهم في دعم التنمية العلمية في العالم الإسلامي. ولا يقتصر الأمر على ذلك بل ان مفكراً ايرانياً لامعاً هو د. عبد الكريم سروش قد فهم من مجمل اعمال د. نصر أنه يرمي الى التدليل على ان العلم الحديث هو ذو منشأ علماني ولا يمكن ان ينسجم مع الإسلام ابداً، أي ان المنشأ هذا يحول دون التوفيق بين العلم الحديث والإسلام، كما يعتقد سروش بأن ذلك يتطلب القول بأنه لا يوجد ثمة علم اسلامي. ولعل د. نصر هنا يحاول تقديم مزيد من التوضيح لأفكاره تلك، حيث يعتقد بأن الآخرين اساؤوا فهمه.

يلاحظ: الإسلام والعلوم الاجتماعية، محاضرة لعبد الكريم سروش في جمعية علماء الاجتماع بطهران. (المترجم).

لا يمكن القيام بنقد أي فرع علمي او التلفيق منه وتطويره، الا إذا تم التوفر على استيعابه. وليس في وسع أي شعار وأي لون من جموح المشاعر أن يكون بديلاً للمعرفة التي يؤكد القرآن الكريم اهميتها بقوله عزوجل: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ الزمر ٩.

فليس في وسع أي من العاملين في مختبر الكيمياء المعدنية ان يستغني عن الكيمياء التي وضعها بويل ولافوازييه وعلماء الكيمياء التالون لهما والمعاصرون ليستندوا بدلاً عن ذلك الى معادلات مبحوثة في العلوم الإسلامية. لكنّ علماء الفيزياء والكيمياء المشتغلين في هذا المجال حين يمتلكون لا التقوى وحسب بل يتوفرون على معرفة مستوعبة لرؤية الإسلام الكونية، يمكنهم توجيه تلك العلوم ذاتها نحو إطار الكيمياء الإسلامية، حيث ان علماء الكيمياء في القرن السابع عشر استعانوا بالرؤية الجديدة او النموذج الجديد القائم على النزعة العقلية او الاتجاه التجربي او الدنيوي ونجحوا في تأسيس الكيمياء (الحديثة) على انقاض التراث الكيميائي العريق دون استيعاب مضمونه الداخلي.

واذا كنا نطمح الى افتتاح فصل جديد في تاريخ العلوم الإسلامية يمكنه ان يقوم بتلفيق الموارد المتاحة لذلك دون المساس بالرؤية الإسلامية، فلا بد من الاستعانة بأولئك الذين يتوفرون على استيعاب عميق للرؤية الإسلامية، اضافة الى خبرتهم المتميزة في العلوم الحديثة دون أن يتأثروا بالفرضيات والنزعة الدنيوية في تلك العلوم.

كما أن العلماء المسلمين غير المشتغلين في حقول اختصاصهم، يمكنهم على الأقل ان يوضحوا القيود والمحدوديات النظرية التي ترتهن هذه العلوم الى جانب ما تنطوي عليه النزعة العلمية من مخاطر والقطيعة بين العلم الحديث والأخلاق وضرورة تأكيد المسلمين بنحو شامل على الأخلاق. ويلفتوا النظر الى الأزمة التي افرزتها التوظيفات العلمية العمياء في حقول اختصاصهم او الفروع الحديثة الأخرى، في اطار علاقة الإنسان بالطبيعة وحيال حالة الإنسجام التي تتمتع بها الطبيعة ذاتها. كما ان بإمكانهم تسليط الضوء على اهمية الظواهر الطبيعية كافة بوصفها

آيات الهية طبقاً لما يلاحظ فيما وراء حقيقتها المادية.

ثمة تناقض صارخ في أن العديد من المفكرين السياسيين المسلمين يعتقدون بعدم اهمية ما يعرف بتخلف المسلمين عن العلم والتقنية الغربية، ورغم ذلك فإن العالم الإسلامي وفي العديد من المجالات اخذ يقترب من الغرب او يوازيه بل يفوقه ربما في تلويث البيئة نتيجة لاستخدام التكنولوجيا الحديثة.

رغم ان هذه النقطة تتصل بمرحلة اخرى الا أن من الصعب عدم الإشارة الى حجم الأهمية التي تنطوي عليها عملية احياء الرؤية الإسلامية الأصيلة قبل اعادة انتاج العلم الحديث بشكل كامل في اطار الإسلام، بالنسبة للمسلمين وعلمائهم خاصة.

يتحمل العلماء المسلمون الذين نذروا أنفسهم للدين مسؤولية توعية الأمة بالأخطار الحقيقية التي يواجهها كوكب الأرض نتيجة لاستخدام العلم بمعزل عن الأخلاق من جهة والغفلة عن الله سبحانه من جهة اخرى.

وهؤلاء هم الذين لابد ان يستأنفوا مع باقي المفكرين المسلمين مرحلة في الفضاء الفكري الحالي للإسلام لدراسة الاحتمالات الأخرى المتصلة باكتشاف الطبيعة ولا سيما المنهج الإسلامي في ذلك، حيث يتم ذلك في ضوء حقيقة ان العلم سلاح ذو حدين. فالعلم هذا يصنع المعاجز في المجال الطبي غير أنه يسهّل موت ملايين البشر وهم لا يزالون أجنّة مما نوّه اليه البابا في موضوع رواج ثقافة الموت في الغرب. كما نجح العلم في تحقيق انجازات عديدة في اطار الانتاج الزراعي، بيد أنه كان عاملاً مباشراً او غير مباشر لتجويع الكثير من البشر. وقد استطاع تنقية المياه في المدن الغربية الا أنه ادى الى تلويث الهواء في المدن ذاتها، ولا يتمتع ذلك بسمة التوازن؛ لأنه ومع استمرار الوضع على هذه الشاكلة فربما لا يبقى ثمة انسان في القرن القادم ليثمن ازدهار العلم الحديث.

ولا تحصل الكارثة هذه بواسطة العلم الذي يجعل الإنسان قادراً على استخدام السلاح النووي دون خدش مشاعره او تحريك النفس الأمارة بالسوء في مفهومها القرآني. بل تتأتى الكارثة بالدرجة الأولى من خلال ما يعرف بالاستخدام السلمي

للعلم الحديث مما يأتي في سياق الجشع الإنساني الذي لا يختص بأمة دون اخرى، ليفرض اقسى حرب على البيئة التي ابدعها الله سبحانه والتي نشأنا في احضانها ومنحتنا القدرة على مواصلة الحياة بوصفنا بشراً.

٤ ـ الخطوة المهمة الأخرى تتمثل بإحياء العلوم التراثية الإسلامية في أي زمن او بقعة جغرافية تتيح ذلك، لا سيما في مجالات مثل الطب والصيدلة والزراعة وفن العمارة.

ولن يؤدي ذلك الى زيادة ثقة المسلمين بثقافتهم وحسب، وإنما تترتب عليه مكاسب اجتماعية واقتصادية عظيمة، مضافاً الى ان ذلك يقلص الى حد ما مزاعم احتكار العلم والتقنية الحديثة. ونجد في امريكا ايضاً ان الطرق الطبية غير الغربية اخذت في الازدهار السريع كطب الوخز بالإبر او طريقة الـ (آيورودا).

وكم هو مثير للعجب ان يظل الطب الإسلامي غائباً حتى اليوم رغم انه من اغنى العلوم الطبية في العالم، ونجد أن معظم الأطباء في العالم الإسلامي هم الذين يستهينون بذلك الطب بالدرجة الأولى! ولكن لا يمكن انكار بعض الحقائق الى الأبد، فقد أخذ الأطباء المسلمون حالياً في تأسيس جمعية للطب الإسلامي بأمريكا، وثمة امل في ان يؤدي ذلك الى ظهور اهتمام اكبر بالعلوم الإسلامية التقليدية من قبل اولئك الذين كانوا دائماً منبهرين بالتطور الغربي. ولا بد في هذا السياق ان يتأسى العالم الإسلامي بالباكستانيين ومسلمي الهند الذين تمسكوا حتى اليوم بالطب الإسلامي او ما يعرف بالطب اليوناني، اضافة الى مؤسسات ناجحة كالمراكز المشابهة في كراتشي ونيودلهي.

وقلما تمكن المبالغة في اهمية الدور الذي يضطلع به احياء تلك المجموعة من العلوم التراثية، في اطار تحقيق التواصل بين الباحثين التراثيين والمشتغلين بالعلوم الحديثة اضافة الى ان ذلك يمثل آلية اساسية لتفعيل الممارسة العلمية في مستوى الفكر الإسلامي.

٥ ـ تتمثل اهم خطوة في تأسيس علم اسلامي حقيقي في استئناف التوفيق بين العلم والأخلاق لا من خلال الباحث والعالم ذاتهما وإنما بالاستعانة بالبنى النظرية والأسس الفلسفية للعلم.

وكما تكررت الإشارة سابقاً فإنه لا يوجد أي لون من العلاقة المنطقية بين العلم والأخلاق في العالم الحديث، حيث ان الأخلاق السائدة هي مسيحية بالدرجة الأولى وهي تتطابق مع تلك الرؤية التي تنازلت عن موقعها لصالح الرؤية العلمية الحديثة. ولم تلعب النزعة الإنسانية للعلم (همانزم) وهي ذات جذر في مختلف الطباع الإنسانية المتغيرة، دوراً كبيراً في ايجاد بديل اخلاقي عملي، ويمكن ملاحظة ما نتج عن ذلك في الأزمة البيئية التي نجد فيها ان الرؤية العلمية ازاء الطبيعة قد تم الاعتراف بها بسهولة بوصفها الأمر الحقيقي الوحيد. غير أن كل الجهود التي بذلت لتأسيس الأخلاق البيئية وتطبيقها لم يكن لها سوى تأثير محدود على التدمير المتواصل للبيئة.

ان المعرفة الضرورية بالكون هي تلك التي تنسجم مع سنن الأخلاق وتمتلك سياقاً معنوياً مشتركاً معها، مما ينبثق في سائر الحضارات من الأديان التي تولت تكوينها. ويتحمل علماء الأخلاق والفلاسفة وعلماء الإلهيات المسلمون مسؤولية ذلك بالطبع، لكن العلماء انفسهم لا بد أن يساهموا في ذلك.

ولا يمكن في الحقيقة تأسيس علم اسلامي اصيل دون ان يمتزج بالأخلاق الإسلامية على المستوى الفلسفي والرؤية الكونية، اذ لا يكفي في ذلك فقط ان يكون ثمة مجموعة من العلماء المتمسكين بالأخلاق وهم ربما يكونون شخصياً ذوي نزعة اخلاقية لكن همومهم الأخلاقية هي غير ذات علاقة بالعلوم التي انتجوها بأنفسهم. وفي الواقع نجد أن هذه الإشكاليات اخذت في التحول الى ازمات اكثر حدة، ذلك لأن الأبحاث الجديدة في الطب والهندسة الحياتية تتحدى بشكل دقيق أسس الأخلاق الدينية كافة اسلامية وغير إسلامية.

حول التكنولوجيا

تمثل التكنولوجيا موضوعاً واسعاً له اشكالياته الخاصة رغم ارتباطه الأكيد بالعلم الحديث. وهو يرتبط بالمجالات الأخرى في الفلسفة وعلم النفس والدين اضافة الى الاجتماع والاقتصاد مما ليس في وسعنا معالجته هنا، الا اذا كنا نعتزم

التأكيد على علاقة التكنولوجيا بالعلوم المحضة رغم التباين القائم بينهما.

وقد تمكن الغرب من الهيمنة على العالم من خلال التكنولوجيا بالطبع لا العلوم المحضة، وهذه القدرة الذاتية بنفسها تؤدي الى امتلاك القدرة والشقاء في آنٍ واحد مما تهفو إليه معظم البلدان الإسلامية. ولكن البلدان هذه كرست تبعيتها للغرب اكثر خلال عملية اللحوق او مايعرف بامتلاك التكنولوجيا الغربية.

ومع التشتت القائم بين المسلمين نجد أن العرض العسكري للدروع العراقية وهب لبعض بلاد الغرب ثروة اكثر اقتطعت من اموال المسلمين وهي اكبر من النفقات التي يتطلبها إعمار وترميم مدينة كبيرة كالقاهرة وبضعة اماكن اخرى. وهذه الحقيقة هي نتيجة لتبعية المسلمين للتكنولوجيا الحديثة العسكرية، غير أن ذلك يصدق ايضاً بشأن العديد من الوان التكنولوجيا الأخرى ابتداءً من تكنولوجيا الصيدلة حتى التكنولوجيا النووية.

ولا زالت الدول الإسلامية تستهلك سائر المنتجات التي يعتزم مبتكرو التكنولوجيا الحديثة بيعها، والتي نجد نموذجاً لها في المنتجات الدوائية التي ليس ثمة طلب عليها. وحين لا يتيسر لها الحصول على بعض التقنيات كالتقنية الذرية في ضوء بعض التوازنات السياسية فإنهم حينئذ لا يمتلكون بديلاً آخر.

وهكذا نجد أن تبعية البلدان الإسلامية للغرب حالياً هي اكبر من حجم التبعية البريطانية التي كانت ترتهن ساكني المقاطعات الواقعة شمال غرب الباكستان ابان نضالهم ضد السلطة الانجليزية المباشرة في القرن التاسع عشر.

وكما لاحظنا في المجال العلمي نجد أن من الضروري في مجال التكنولوجيا ان يتم بلورة موقف اسلامي حيال الشواخص والعوامل الدخيلة في التكنولوجيا والتوظيفات التكنولوجية. وينبغي ان نتذكر انه ليس ثمة ما يتقاطع مع الإسلام اشد مما يتقاطع معه اقتصاد مجرد عن الأخلاق التي يعتقد الإسلام بارتباطها المباشر بالشريعة، او أن تؤخذ القضايا العاجلة بعين الاعتبار دون ملاحظة لما يتركه الحل المقترح على الأمد الطويل وإهمال القيم الإسلامية التي تتصل بعلاقة الإنسان بالله تعالى والمجتمع والمخلوقات الربانية.

ترى اين النقاد المسلمون للتكنولوجيا الحديثة الذين ادركوا تبعاتها العميقة والمضادة للإنسان كما صنع النقاد الغربيون من هيدجر ولويس مانفرو حتى ايفان ايلتيش وثيودور روزاك؟. حتى اننا وحين ترتفع صيحات من اماكن مختلفة لا نكاد نرى اهتماماً جاداً بها، الأمر الذي يدعمه ذلك الوضع المأساوي الذي تعانيه ازمة البيئة في العديد من انحاء العالم الإسلامي.

من الضروري ان يتم تقييم التقنيات الحديثة حتى لو كانت التدابير المتخذة غير مناسبة بيئياً واجتماعيا. كما ان من اللازم تحت اية ظروف ان يتم اعتماد ذلك اللون من التقنية الذي لا يسبب ادنى اختلال بيئي ولا يؤدي الى إلحاق ادنى ضرر بالقيم الحياتية الإسلامية على المستويين الفردي والاجتماعي.

وينبغي قدر المستطاع وفي مجالات تمتد من القطاع الزراعي حتى الهندسة المعمارية، الحفاظ على التقنيات التقليدية للشعوب الإسلامية وإحيائها، مما هو في الغالب اقل كلفة الى جانب كونها ممتزجة بالقيم الإسلامية. ولا بد أن يتم ذلك دون أي لون من الإحساس بالحقارة والنقص امام الهجمة التقنية للعالم الحديث التي يمكنها اذا ما تواصلت ان تؤدي الى القضاء على سائر الأنظمة التي تحفظ الحياة على كوكب الأرض.

كما ينبغي القيام بكافة المساعي الممكنة لاكتشاف تقنيات اخرى كالطاقة الشمسية مما يترك آثاراً سلبية اقل، دون ان يظل المسلمون في انتظار ذلك اليوم الذي يبيع لهم الغرب فيه بطاريات الطاقة الشمسية التي لا تتجاوز قيمتها بضعة دولارات، بمئات او آلاف الدولارات.

وفي اطار الأزمة الخطيرة والمعقدة لاستخدام التكنولوجيا الحديثة، التي وجدنا فيها مؤسسات كالبنك الدولي او صندوق النقد الدولي تتابع بشكل مباشر السياسات التخريبية في غابات الأمزون وطبقة الأوزون خلال العقد المنصرم، لا بد للمسلمين ان يراعوا التعاليم الإسلامية في موضوع الأمانة لكي يتقبلوا مسؤولية الحفاظ لا على الشعوب الأخرى وحسب بل على كوكب الأرض بأكمله ايضاً وهو ما فرضه الله تعالى علينا.

ومن الضروري ان يتم احياء الأخلاق البيئية للإسلام في اطار الشريعة والرؤية الإسلامية للطبيعة، على اساس القرآن الكريم والتراث المتنوع للحكماء المسلمين واهل الوعي منهم خلال مختلف العصور، ليصبح ذلك اساساً توجيهياً وإطاراً لمختلف الوان اسلمة التكنولوجيا او التنمية التكنولوجية، في قبال التقليد الأعمى او النزوات الإنسانية العابرة. ولن نتطرق هنا الى تلك الرغبات الجشعة المأساوية مما يلقي بظلال كثيفة على النقاشات هذه.

اجد لزاماً علي ان اؤكد اخيراً، ان العلم الذي يمكن وصفه حقاً بأنه اسلامي ولا ينال من مجمل المعايير الإسلامية، لا بد له ان يتوفر على الوعي بـ «العلة السماوية» للأمور كافة الى جانب استيعابه لـ «العلة الأرضية»، فهو علم من الحق ومآله الى الحق وعلة سائر الأشياء. وهذا هو العلم الذي عمل المسلمون على نشره طيلة ألف عام.

ونجد الآن انه لا بد من احياء ذلك العلم، وتدوين فلسفة العلم الإسلامية ورؤية الإسلام الكونية العامة مرة اخرى بلغة يمكن للمعاصرين ان يفهموها، لكي يتم في ظل ذلك تقييم العلم الحديث بشكل نقدي واستيراده الى بلاد الإسلام بنحو عادل وصحيح، ليضاف فصل جديد الى تاريخ العلم الإسلامي المشرق.

رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة

د. طه عبدالرحمن*

لقد جرت عادة الأصوليين أن يجعلوا «مبحث المقاصد» قسماً من أقسام العلم الذي يختصون بالنظر فيه، إلا أن نصيبه من هذا النظر، وإن أفلح في إظهار أهميته البالغة في التشريع الإسلامي، فإنه بقي دون النصيب الذي يتمتَّع به «مبحث الأحكام»، مع أن القاعدة المقررة عندهم أن لكل حكم شرعي مقصداً مخصوصاً، فكان ينبغي أن لا تقل عنايتهم بالمقاصد عن عنايتهم بالأحكام.

وغرضنا في هذا البحث هو أن نبيّن كيف يمكن أن نجدّد علم المقاصد الذي يُعدُّ مبحثاً مندرجاً في علم اصول الفقه، ونأتي بهذا البيان في صورة دعاوى أربع نقوم بإثبات كل واحدة منها على حدة:

أولاها: أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

والثانية: أن علم الأخلاق الإسلامي يتكوّن من نظريات مقصدية ثلاث متمايزة ومتكاملة فيما بينها.

والثالثة: أن بعض هذه النظريات المقصدية تحتاج إلى وجوه من التصحيح والتقويم.

* استاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب في جامعة محمد الخامس بالرباط .

والرابعة: أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسِّس الجانب الفقهي كما تجعل جانبها الفقهي يوجِّه الجانب الأخلاقي .

١ ـ علم المقاصد والأخلاق الإسلامية

قبل الشروع في التدليل على هذه الدعاوى الأربع، يتعين أن نعرض وجهة نظرنا الخاصة في مفهوم «الأخلاق».

١،١ـ مراجعة مفهوم «الأخلاق»

لقد غلب على الظنون، منذ زمن بعيد، أن الأخلاق هي مجرد أفعال محدودة من أفعال الإنسان، وأنها لا تدخل في تحديد ماهيته ـ أو، باصطلاح المعاصرين، هُويته[١]ـ بقدر ما تدخل في تحديد جانب من سلوكه؛ وهذا باطل كلياً، وبيان بطلانه أنه ما من فعل من أفعال الإنسان إلاّ ويقترن، إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانيةُ صاحبه، أو بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة، فتنقص إنسانيةُ صاحبه؛ وهذا يصحّ حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلاً عينياً، فقد يريد الإنسان بهذا الفعل الذهني جلب خير أو دفع شرّ، فيرتقي به إلى أعلى أو يريد به جلب شرّ أو دفع خير، فينحطّ به إلى أسفل، بحيث يكون الحدّ الفاصلُ بين الإنسان والبهيمة ليس هو، كما رسخ في الأذهان، قوّة العقل، وإنما هو قوّة الخلق؛ فلا إنسان بغير خُلق، وقد يكون العقل ولا خُلق معه، لا حسَناً ولا قبيحاً، وهو حال البهيمة ولو قلّ نصيبهما من العقل عن نصيب الإنسان منه[٢].

١،٢ ـ علم المقاصد وموضوع الصلاح

إذا تمهد هذا، نقول: بأن بعض المشتغلين بعلم الأصول يعرّف علم مقاصد الشريعة بكونه العلم الذي يبحث في مقاصد الشريعة، لكن المعرِّف في هذا الحدّ ليس بأوضح من المعرَّف، فضلاً عن أنه مجرد تفصيل لفظي للمعرَّف، لا تحليل مفهومي له؛ والمطلوب في الحد أن يكون بسطاً للمفهوم[٣]، لا شرحاً للملفوظ.

وقد يعرِّفه بعضهم بكونه العلم الذي ينظر في المصالح التي بنيت عليها الشريعة،

لكن هذا التعريف، وإن زاد فيه المعرِّف على المعرَّف بياناً، ففيه إشكال، إذ يبقى هذا البيان معلّقاً ببيان مفهوم «المصلحة»، وهو المفهوم الذي عرَض له لبس كثير؛ وقد نشأ هذا اللبس عن شيئين:

أحدهما: صيغته الصرفية، إذ صيغ هذا المفهوم على وزن دال على اسم مكان، فيتوهّم الذهن أن المصلحة اسم لشيء متحيز كما يوهم بذلك قول الأصوليين: «جلب المصلحة» أو «رعاية المصلحة».

والثاني: توسُّع مدلوله مع المتأخرين، حتى صارت المصلحة عندهم مرادفة للغرض كما في قولهم: «تحقيق المصلحة العامة» أو «طلب المصلحة الخاصة».

والحقيقة أن المصلحة ليست اسم ذات متحيزة، وإنما هي اسم معنى مجرد، فتكون مرادفة لمفهوم «الصلاح» في دلالته المصدرية الصرف، فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية»، فالمراد إذن هو أنه ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والأخرى؛ كما أن المصلحة ليست غرضاً، وإنما هي مسلك، فإذا قيل: «علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان»، فالمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان، تحقيقاً لصفة العبودية لله.

وبهذا، يتّضح أن التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو، باختصار، أنه علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي، وهو: كيف يكون الانسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خُلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخُلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى كـ «الخير» و«السعادة»، إلاّ أن اسم «الصلاح» يفضل اسم «الخير» من جهة أنه يقترن أساسا بالسلوك، والخير قد لا يقترن به[٤]، كما يفضل اسم «السعادة» من جهة أنه لا يقترن بالغرض، والسعادة تقترن به أساساً؛ ومعلوم أن أدل الأسماء على الخاصية الخُلقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لاغرض معه؛ فيكون هو اسم «الصلاح».[٥]

٢ـ النظريات المقصدية الثلاث

بعد أن دللنا على الدعوى الأولى، وهي أن «علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني»، نمضي إلى التدليل على الدعوى الثانية، وصيغتها هي التالية:

* إن علم الأخلاق الإسلامي الذي يشكّله علم المقاصد يتكوّن من ثلاث نظريات مختلفة تتكامل فيما بينها.

١،٢ـ معاني لفظ «المقصد»

اعلم أن لفظ «المقصد» لفظ مجمل نحتاج إلى تفصيل معانيه، هذا التفصيل الذي لا نعلم أن أحداً من الأصوليين المتقدمين، ولا بالأولى من المتأخرين قام به على مقتضاه اللغوي والمنطقي.

٢،١،١ ـ المقصد بمعنى «المقصود»: قد يفيد لفظ «المقصد» معنى «المقصود»، إذ يقال: «مقصد القول»، والمعنى بالذات هو «مقصود القول»، أي المراد منه؛ فالمقصود هنا يكون بمعنى المضمون الدلالي المراد للقائل في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الدلالي، كان لغواً؛ ولما كان سياق الكلام أو مقامه هو المرجع الأساسي في تحديد مدلول القول، فقد يوافق هذا المدلول صيغ ومعاني ألفاظ هذا القول، فيكون مدلولاً ظاهراً يتبادر إلى الفهم؛ وقد يخالف هذا المدلول صيغ ومعاني هذه الألفاظ، إن زيادة أو نقصاناً، فيكون مدلولاً خفياً يحتاج الفهم إلى الغوص عليه؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو «مقصودات الشريعة»، أي المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين[٦].

ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يقوم على ركن أساسي، وهو نظرية في الأفعال؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الاخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسين هما: «القدرة» و«العمل».

٢، ١،٢ ـ المقصد بمعنى «القصد»: قد يفيد لفظ «المقصد» أيضا معنى «القصد»، إذ يقال: «مقصود القول»، والمعنى بالذات هو «قصد القائل»، أي النية

التي يصدر عنها القائل وتصدر منه؛ فالمقصد هنا بمعنى المضمون الشعوري للقائل الذي يصاحب مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون الشعوري كان سهواً؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو «قصود الشارع وقصود المكلّف».[٧]

ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في القصود التي تصدرعن الشارع وعن المكلف، لزم أن يقوم على ركن أساسي ثان، وهو نظرية في النيات؛[٨] وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه القصود التكليفية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: «الإرادة» و «الإخلاص».

٢، ١، ٣ـ المقصد بمعنى «الغاية»؛ وأخيراً قد يفيد لفظ «المقصد» معنى «الغاية المرغوب فيها»، فيقال: «مقصد القول»، والمعنى بالذات هو: «الغاية التي يهدف إليها القائل من قوله ويريد تحقيقها»، أي القيمة التي يتوجه إليها القول وتوجّهه؛ فيكون المقصد هنا بمعنى المضمون القيمي الذي يقرن به المتكلم مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه؛ وإذا خلا القول من هذا المضمون القيمي كان لهواً ـ أو قل عبثاً أو جزافاً؛ وعلى هذا، فإذا قيل: «مقاصد الشريعة»، فقد يكون المعنى هو «قِيَم الشريعة»[٩]؛ وقد عبّر الأصوليون عن هذا المعنى الثالث للمقصد بلفظ «المصلحة»، فالقيمة والمصلحة اسمان لمسمى واحد بعينه، وهو معنى يصلح به حال الإنسان[١٠].

ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الغايات المرغوب فيها التي تحققها الأحكام الشرعية، وجب أن يقوم على ركن أساسي ثالث، وهونظرية في القيم، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه الغايات الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: «الفطرة» و«الإصلاح»[١١].

وعلى الجملة، فإن علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدّد بنية الخلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة هي: «الفعل» و«النية» و«القيمة» تدخل فيما بينها في علاقات تتفرّع على اثنتين أصليتين إحداهما: «علاقة

الفعل بالنية»، فلا فعل بغير نية؛ والثانية، «علاقة النية بالقيمة»، فلا نية بغير قيمة؛ مما يسمح بأن نضع ترتيباً لهذه العناصر الخلقية باعتبار درجتها من الضرورة، فترجع الرتبة الأولى للقيمة والرتبة الثانية للنية والرتبة الثالثة للفعل، فتكون «نظرية القيم» هي الأصل الذي تبنى عليه النظريتان الأخريان: «نظرية النيات» و«نظرية الأفعال».

٢، ٢ـ الأخطاء الناتجة عن الخلط بين المعاني المقصدية الثلاث

لما فات الدارسين أن يتبيّنوا الفروق بين المعاني للفظ «المقصد»، وهي: «المقصود» و«القصد» و«الغاية» كما فاتهم أن يتبيّنوا ما يترتّب عليها من نظريات أخلاقية ثلاث هي على التوالي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، فقد وقعوا في خلط كبير تَمثَّل في مظاهر مختلفة، نذكر منها الثلاث الآتية:

١،٢،٢ ـ الخلط بين رتب الوسائل والحيل الذرائع:

معلوم أن مبحث المقاصد يتضمّن «باب الوسائل»، وهي الأفعال التي يُتوسل بها إلى بلوغ المقاصد، إلاّ أن مفهوم «المقاصد» في علاقته بالوسائل ينبغي أن يُحمل هنا، لاعلى مدلول «القيم» ـ أي المعاني الخلقية العليا ـ وإنما على مدلول «المقصودات»، أي الأفعال، بحيث تكون المقصودات من جنس الوسائل الموصلة إليها، أي أن الفعل يكون وسيلة إلى فعل غيره؛ وعلى هذا، فإن أولى نظريات المقاصد بالبحث في الوسائل هي «نظرية الأفعال»، في حين نجد أن الأصوليين اشتبه عليهم الأمر، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه بـ«نظرية القيم»، ظانين أن توسّل الأفعال بعضها ببعض بمرتبة التوسل إلى القيم بالأفعال.

ومعلوم أيضاً أن مبحث المقاصد يتضمّن «باب الحيل»، والحيلة هي الوسيلة الخفية التي يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه[١٢]، إلاّ أن مفهوم «الاحتيال» أو «التحيّل» ينبغي أن تتقدّم فيه مراعاة القصد على مراعاة الغرض، فلولا فساد القصد، لما فسد الغرض؛ وعلى هذا، فأحرى نظريات المقاصد بالبحث في الحيل هي «نظرية النيات»، بينما نجد أن الأصوليين التبس عليهم الأمر هنا أيضاً، فأدرجوا

هذا البحث فيما أسميناه بـ«نظرية الأفعال»، جاعلين العبرة في التصرفات لا في النيات.

ومعلوم أخيراً أن مبحث المقاصد يتضمّن «باب الذرائع»، والذريعة هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، إلاّ أن الفرق بين «التذرع» و«التوسل» هو أن هذا الشيء المتوصّل إليه يكون في الأول عبارة عن قيمة محدّدة، معتبرةً كانت أو ملغاة، بينما قد يكون في الثاني مجرد فعل من الأفعال، لا قيمة من القيم؛ وعلى هذا، فإن أحقّ نظريات المقاصد بالبحث في الذرائع هي «نظرية القيم»، بينما نجد أن الأصوليين اختلط عليهم الأمر هنا كذلك، فصاروا إلى إدراج هذا البحث هو الآخر في «نظرية الأفعال»، جاعلين مقتضى الاحتيال ومقتضى التذرع سواء.

وبايجاز، فإن مفاهيم «التوسل» و«التحيُّل» و«التذرع»، وإن دارت كلها على معنى إجمالي واحد، وهو «التوصل إلى الشيء»، فإنها تختلف باختلاف العنصر المركّز عليه من العناصر المكونة للبنية الخلقية: فالتوسل يركّز على الفعل، فينزل الرتبة الثالثة، والتحيُّل يركّز على النية، فينزل الرتبة الثانية، والتذرّع يركّز على القيمة، فينزل الرتبة الأولى.

٢،٢،٢ـ الخلط بين العلة السببية والعلة الغائية:

غلب على الأصوليين استعمال تعليل الأحكام بالأوصاف، وقد نسميه بـ«التعليل الوصفي أو السبَبي» لربطه الوصف بالحكم ربط الأسباب بالمسببات؛ فمثلاً، «المرض» وصف جعله الشارع سبباً لإباحة الإفطار؛ وهذا التعليل لا يصحّ إلاّ في مجال المقصودات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية الأفعال، بينما «التعليل الغائي» يقوم على مقتضى ربط الأحكام بحِكَمها، فمثلاً «التيسير» حكمة يصير الإفطار بموجبها مباحاً؛ وواضح أن هذا التعليل لا يصحّ إلاّ في مجال الغايات من مبحث المقاصد، هذا المجال الذي تبحث فيه نظرية القيم؛ والتعليل السببي في الأحكام الشرعية تابع للتعليل الغائي، بحيث لا يُرتّب الحكم على السبب حتى يفضي إلى تحقيق الغاية منه، وقد عُرفت هذه التبعية باسم «المناسبة»[١٣]؛ غير أن الأصوليين قد انقسموا بصدد تعليل الأحكام إلى فئات ثلاث، فئة كبيرة

اكتفت بالتعليل السببي وحده، وهي تظن أنها قامت بتمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التقنين القانوني النظري؛ وفئة صغيرة، على نقيض الأخرى، اكتفت بالتعليل الغائي وحده، على اعتبار أنه يستوفي تمام شرط التعليل الواجب في الأحكام الشرعية، فطغت على اجتهاداتها صبغة التوجه الخلقي الروحي، وفئة ثالثة سعت إلى أن تجمع في بيان الأحكام الشرعية بين التعليلين المذكورين، فأخذت في اجتهاداتها بالاعتبارات العملية والخلقية؛ ونجد من الأصوليين من أخذ تارة بالتعليل السببي وتارة بالتعليل الغائي، إما غير متفطن للفرق بينهما، وإما متقلباً بينهما متى أعجزه أحدهما أخذ بالآخر.

٣،٢،٢ ـ الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية:

قد يهتدي العقل إلى إدراك الأوصاف التي جعلها الشارع أسباباً لأحكامه، فحينئذ يكون العقل مفسّراً للأفعال التي تتعلّق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بأوصافها؛ وقد يهتدي العقل إلى إدراك الغايات والقيم التي يُتوصل إلى تحقيقها بواسطة الأحكام، فحينئذ يكون العقل موجّها للأفعال التي تتعلّق بها هذه الأحكام، وتكون هذه الأحكام معقولة بمعاييرها؛ لكنّ الأصوليين، غالباً ما جهلوا أوتجاهلوا هذا الفرق الأساسي بين النوعين من المعقول: التفسيري ـ أو الوصفي ـ والتوجيهي ـ أو المعياري ـ فجاء كلامهم عن المقابلة في الأحكام بين «معقول المعنى» وضدِّه، أي «غير معقول المعنى» ـ أو باصطلاحهم «التعبدي» ـ في غاية الاضطراب، حيث إنهم جعلوا «التعبدي» يقابل تارة «المعقول الوصفي» وتارة «المعقول المعياري»؛ والصواب أن هذه المقابلة تحتمل صوراً مختلفة أربعاً، وهي:

الأولى: أن يكون الحكم الشرعي معقولاً وصفياً ومعقولاً معيارياً.

والثانية: أن يكون الحكم الشرعي معقولاً وصفياً وتعبدياً معيارياً.

والثالثة: أن يكون الحكم الشرعي تعبدياً وصفياً ومعقولاً معيارياً.

والرابعة: أن يكون الحكم الشرعي تعبدياً وصفياً وتعبدياً معيارياً.

لو أخذ الأصوليون في تعليلاتهم واستنباطاتهم بالفروق بين هذه الصور التقابلية الأربع، لارتفع كثير من الإشكالات والشّبَه التي دخلت عليها، وانفتح لهم طريق

تفصيل الكلام في العقلانية النظرية التي يمثلها التعليل الوصفي، والعقلانية العملية التي يمثلها التعليل المعياري وكذا في علاقاتهما ومراتبهما.

٣ ـ تصحيح نظرية القيم المقصدية

بعد أن فرغنا من إثبات الدعوى الثانية، وهي أن «علم المقاصد يتركّب من نظريات أخلاقية ثلاث هي: نظرية الأفعال ونظرية النيات ونظرية القيم»، فلننتقل الآن إلى إثبات الدعوى الثالثة، وصيغتها هي:

* إن نظرية القيم أو إن شئت قلت نظرية المصالح، التي هي الأصل في علم المقاصد تحتاج إلى إدخال وجوه من التصحيح عليها؛ لأنه بصحّتها تصحّ النظريتان الأخريان: نظرية النيات ونظرية الأفعال.

١،٣ـ الاعتراضات على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها

لقد درج الأصوليون ـ كما هو معروف ـ على تقسيم القيم إلى ثلاثة أقسام وترتيبها على ثلاث درجات:

أولها: القيم الضرورية، وهي، على حد تعبيرهم، عبارة عن القيم التي يفسد بفقدها نظام الحياة، ديناً ودنيا.

والثاني: القيم الحاجية التي هي دونها درجة، إذ هي عبارة عن القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلّا العنت أو الضيق.

والثالث: القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة، وهي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلّا جرح في المروءة. وجعلوا لكل قسم من هذه القيم الشرعية مكملات تلحق به.

وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب للقيم الشرعية بين الأصوليين، فإنه يمكن أن نورد عليهما اعتراضات منهجية مختلفة عامة وخاصةً تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديدين لهذه القيم الأخلاقية.

٣،١،١ ـ الاعتراض العام:

يخلّ هذا التقسيم العام للقيم بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لايستقل بها هذا القسم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني؛ فمثلاً الأحكام الثلاثة الآتية: تحريم الزنا الذي يُعد حكماً يحقّق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرّج المرأة الذي يُعد حكماً يحقّق قيمة تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل؛ ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن نُنزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً عليا تتفرّع عليها هذه الأقسام بتخصيصات ثلاث مختلفة؛ ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: «الاعتبار» و«الاحتياط» و«التكريم»، فيشتمل القسم الضروري على ما يَعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرِّمها، فيكون أدناها درجة.

أما الاعتراضات الخاصة، فنوردها على القسمين التاليين من القيم، وهما: «قسم القيم الضرورية» و«قسم القيم التحسينية».

٣،١،٢ـ الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية:

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم الضرورية هو أنها تُخلّ بشروط التقسيم، وذلك كما يلي:

أ ـ الإخلال بشرط تمام الحصر: فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القيم في خمس مستقرأة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال؛ والحال أنه لا يمتنع إدخال قيم أخرى فيه مثل «حفظ الذِّكر» و«حفظ العدل» و«حفظ الحرية» و«حفظ التكافل»؛ ثمّ إن الحاصل بطريق الاستقراء يتقلّب بتقلّب الأطوار الإنسانية، بحيث قد يفضي تقلّب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية

جديدة يجوز أن نجد لها أدلّة في النصوص الشرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلّب.

ب ـ الإخلال بشرط التباين: إن القيمة الواحدة من هذه القيم لا تباين ما سواها من القيم؛ فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيكون العقل جزءاً من المال، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، فيكون النسل جزءاً من العقل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، فتكون النفس جزءاً من النسل، ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين، فيكون الدين جزءاً من النفس.

ج ـ الإخلال بشرط التخصيص: ليست كل قيمة من هذه القيم أخصّ من الأصل المحصور الذي هو الشريعة؛ فحفظ الدين الذي اعتُبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساوٍ للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى؛ ولاينفع أن يقال بأن المراد بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل؛ لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى هي أيضا أحكام تراعي حفظ الدين.

٣،١،٣ ـ الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية:

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم التحسينية هو أنها تخل بشروط الترتيب، وذلك كما يأتي:

أ ـ تأخير ما ينبغي تقديمه، لقد قصر الأصوليون القيم التحسينية على «مكارم الأخلاق»؛ لكن إنزال مكارم الأخلاق الرتبة الثالثة من القيم يُشعر بأنها مجرد صفات كمالية يُخيَّر المرء في التحلي بها، بل قد يتخلى عن بعضها وهذا في غاية الفساد، فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلاّ علَماً آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها.

ب ـ إهمال رتب الأحكام، لقد ضرب الأصوليون على القيم التحسينية أمثلة تدخل في جميع أنواع الأحكام الشرعية، اقتضاء وتخييراً. بحيث نجد من التحسيني ما هو واجب كالطهارات، ومنه ما هو محرم كبيع الخبائث وأكلها؛ وإذا كان الأمر كذلك، بطل ما يدّعيه الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتّب عليها إخلال

بنظام، ولا حصول إعنات؛ فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً أو يمنع آخر من غير أن تكون في ترك ما فرض أو في فعل ما منع مضرة لا يختل بها نظام الحياة، فردية كانت أو جماعية؟ وإلاّ فلا أقلّ من أن يفسد بها حال الإنسان، إن قليلاً أو كثيراً!

ج ـ إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، فقد وردت عبارة «مكارم الأخلاق» في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة، وهو: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ فواضح أن ما يستفاد من أداة الحصر هنا هو أنه حيثما وُجِد حكم من الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية، فلابدّ أنه يتضمّن خلقاً أو أخلاقاً صالحة ينبغي التحلي بها، كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلاّ بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية؛ والبعثة التي تكون بهذا الوصف لا يمكن أن تترك الأخلاق التي تدعو إليها إلاّ أعلى الرتب من مراتب الضرورة.

٢،٣ـ وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية

حاصل القول في الاعتراضات السابقة على التقسيم التقليدي للقيم أن هناك حقائق ثلاثاً، أولاها أن القيم لا تنحصر في عدد قليل؛ والثانية أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخلقية؛ والثالثة أن «مكارم الأخلاق» تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء؛ ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث، وجب إنشاء تقسيم جديد للقيم يكون بديلاً للتقسيم المألوف.

١،٢،٣ ـ معالم التقسيم الجديد للقيم:

قد تتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الشكل الآتي:

أ ـ القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع والألم عند الضرر؛ ويندرج في هذه القيم، على سبيل المثال، حفظ النفس وحفظ الصحة وحفظ النسل وحفظ المال.

ب ـ القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البُنى النفسية والعقلية[١٤]؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير، والحزن عند حصول الشر؛ والقيم التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى؛ ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

ج ـ القيم الروحية أو قيم الخير والشر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة والمحبة والتواضع والخشوع.

٢،٢،٣ ـ خصائص الترتيب الجديد للقيم:

ينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد هو بمنزلة قلب للترتيب القديم؛ فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحى معظمها يتبوّأ الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد مثل حفظ النفس وحفظ النسل وحفظ المال؛ ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تحتل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد.

لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل، علماً بأن الأصل فيه، على خلاف الاعتقاد السائد، التعلّق بالمادة؛ وكادت أن تقتصر وظيفتها على تأييده فيما يستطيع إدراكه بنفسه، لا على تكميله فيما لا يستطيع إدراكه بنفسه؛ أما الترتيب الجديد، فعلى العكس من ذلك يقدم اعتبار الجانب المعنوي من الحياة على جانبها المادي؛ فلما كانت القيم الخلقية هي الفرع الأساسي من فروع مقاصد الشريعة، وكانت الأخلاق هي التي يحقق بها الإنسان إنسانيته، ومن ثمَّ يحقق عبوديته لله، فإن رتبة هذه القيم تتحدد بمدى قدرتها على تحقيق هذه الغاية؛ فما كان منها أقدر على هذا التحقيق كان أرقى، والعكس بالعكس، كل ما كان منها أقلّ

قدرة عليه، كان أدنى؛ وعلى هذا، تكون القيم الروحية ـ أو قيم الخير والشر ـ أدل القيم على كمال الإنسانية وتمام العبودية لله، فتكون لها الرتبة الأولى، تليها القيم العقلية ـ أو قيم الحسن والقبح ـ لأن درجتها من المادية، على توسطها، تنأى بها عن هذا الكمال الإنساني، فتكون لها الرتبة الثانية، ثم تأتي في الرتبة الثالثة القيم الحياتية ـ أو قيم النفع والضرر ـ لأن تغلغلها البالغ في الماديات يقطعها عن هذا الكمال الإنساني.

يترتّب على هذا أن الحاجة إلى العمل بالقيم الروحية أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها؛ وينبغي أن يكون غيرها من القيم؛ عقلية كانت أو حياتية، تابعاً وخادماً لها، ذلك أن ترك العمل بالقيم الروحية يؤدي إلى اختلال في نظام الروح أسوأ من الاختلال في نظام النفس الذي ينتج من ترك العمل بالقيم العقلية، وبالأولى أسوأ من الاختلال في نظام العيش الذي ينتج من ترك العمل بالقيم الحياتية.

٤ ـ صلة علم الأخلاق بعلم الفقه بين الوسطية والطرَفية

بعد أن انتهينا من إثبات الدعوى الثالثة، وهي أن «نظرية القيم التقليدية تحتاج إلى التصحيح من حيث مسلكها في التقسيم والترتيب»، ننعطف على الدعوى الرابعة، وصيغتها هي التالية:

* إن لكل حكم شرعي وجهين اثنين: وجه قانوني ووجه أخلاقي، متى تلازما تحقّقت الوسطية، ومتى افترقا تولّدت الطرَفية[١٥].

٤،١ـ وجها الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي

. لقد تقدّم أن للحكم الشرعي وجهاً أخلاقياً يتمثّل في بنية مكوَّنة من عناصر ثلاثة هي: «القيمة» و«النية» و«الفعل»؛ ولا خفاء في أن هذا البنية ليست كمثلها بنية، وذلك **أولا:** لأن القيمة فيها تكون أقوم من غيرها بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة التي خُلق بها الإنسان؛ **وثانيا:** لأن النية في هذه البنية تكون أدقّ

المعاني لوجوب اقترانها بالإخلاص الذي هو سرّ إلهي مودع في الصدور؛ **وثالثاً:** لأن الفعل في هذه البنية أرسخ من غيره بموجب تغلغل الحكم الشرعي في العمل وفتحه الطريق لانتقال الإنسان في مراتبه حتى بلوغ أقصاها.

كما أن للحكم الشرعي وجهاً ثانياً، وهو الوجه القانوني، ويتمثّل في بنية مكوّنة، هي الأخرى، من عناصر ثلاثة، وهي: «جهة الحكم»، وهي القيمة القانونية التي قرن بها الشارع خطابه من إيجاب أو تحريم أو إباحة أو غيرها[١٦]؛ و«علة الحكم»، وهي الوصف الذي جعله الشارع موجباً لهذه الجهة؛ ثم «المضمون المحكوم عليه»، وهو فعل المكلف الذي تدخل عليه الجهة، أي الذي يوصف بالواجب أو المحرم أو المباح أو سواها؛ وينبغي التنبيه هنا إلى أن هناك فرقاً جوهرياً بين «المضمون المحكوم عليه» في الوجه القانوني وبين «المضمون المقصود» الذي سبق ذكره والذي يشكّل عنصر «الفعل» في الوجه الأخلاقي، ذلك أن «المحكوم عليه» فعل مجرد من الجهة، في حين أن «المقصود» فعل مقترن بهذه الجهة؛ وحتى نجتنب اللبس الناتج عن دلالة المفهومين معاً على معنى «الفعل»، نخص «المضمون المقصود» باسم «الفعل»، ونخص «المضمون المحكوم عليه» باسم «القضية»؛ ولا سيما أن «الفعل»، على وجه العموم، قد يُنظر إليه من جهتين: جهة كونه عملية وجهة كونه أثراً لهذه العملية؛ والفعل الخلقي الخاص الذي يمثله «المضمون المقصود» لا يناسبه إلا مقتضى العملية؛ لأنه أدل على زمان الحدث، بينما الفعل القانوني الخاص الذي يمثله «المضمون المحكوم عليه» يناسبه مقتضى أثر العملية؛ لأنه أدلّ على نتيجة الحدث.

وهذا الوجه القانوني بأركانه الثلاثة: «العلة» و«الجهة» و«القضية» هو الذي اختص الفقهاء بالنظر فيه والحثّ على العمل على وفقه، بحيث يجوز أن نسمّيه أيضاً بـ«الوجه الفقهي».

وإذا نحن قارنا بين الوجهين من الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي، وجدنا أن الوجه القانوني منهما ينبني على محدِّدات خارجية، في حين ينبني الوجه الأخلاقي على محدِّدات داخلية، وذلك كما يلي:

* إن عنصر «النية» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «العلة» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت العلة هي الباعث الجلي الذي توجد بوجوده الجهة، فإن النية هي الباعث الخفي الذي يوجد بوجوده الفعل[١٧].

* إن عنصر «الفعل» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «القضية» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت القضية هي الفعل الظاهر الذي يحكم عليه، فإن الفعل الفاصل في التخلق هو الفعل الباطن.

* أن عنصر «القيمة» من الوجه الأخلاقي بمنزلة عنصر «الجهة» من الوجه القانوني؛ فإذا كانت الجهة هي المعيار القانوني المصرَّح به الذي يُتوسل به في تقرير الحكم بناء على وصف مخصوص، فإن القيمة هي المعيار الأخلاقي الضمني الذي يُتوسل به في ترتيب الحكم على وصف مخصوص.

وإذا تقرّر أن لكل حكم شرعي وجهين، أحدهما خارجي، وهو الوجة القانوني؛ والثاني داخلي، وهو الوجه الأخلاقي، ظهر أن مواقف المكلّفين منه قد تتخذ صورتين: إحداهما صورة «الجمع» بين هذين الوجهين، والثانية صورة «التفريق» بينهما.

٢،٤ ـ الجمع بين وجهي الحكم الشرعي والوسطية

ليس من شك أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل عن أهمية الفقه، حتى أنهما ينزلان مرتبة واحدة؛ لأن الفعل القانوني، في حقيقته، فعل خلقي، لأن غاية الفقه كغاية الأخلاق سواء بسواء، ألا وهي تحقيق الإنسانية بواسطة العبودية لله! والعكس أيضا صحيح، فالفعل الخلقي، في حقيقته، فعلٌ قانوني، سواء أظفرنا بالدليل عليه أم لم نظفر به؛ أو إن شئت قلت: إن الفعل الواحد له ظاهر هو فِقهه وله باطن هو خُلقه؛ وبقدر ما يكون في المسألة تفقه، يكون فيها تخلق؛ والعكس أيضا صحيح، فبقدر ما يكون في المسألة تخلق، يكون فيها تفقه؛ أو إن شئت قلت: إن المسألة الواحدة لها خارج هو فقهها ولها داخل هو خُلقها؛ وهذا التلازم في العمل والنظر بين الصورة القانونية والصورة الخلقية هو الذي يجعل الواحدة منهما تصحح

الأخرى وتوجهها في مسلكها وتحفظها في حدودها، فيندفع الجمود على الظاهر كما يندفع الانكفاء على الباطن، مما ينتج عنه اعتدال في العمل واتزان في النظر، وهذا الاعتدال السلوكي والاتزان الفكري هما اللذان يجعلان الشريعة الإسلامية تنبني على الوسطية؛ فالوسطية الشرعية إنما هي حفظ التوازن بين المقتضي القانوني والمقتضي الخلقي في الأحكام، فتكون هي الأخرى قيمة من قيم الشريعة أو قل مقصداً من مقاصدها، بل تكون أعمّ وأشمل قيمها ومقاصدها، إذ ينبغي أن لا يُرتَّب على وصف من الأوصاف حكم من الأحكام، حتى يكون ترتيب الحكم عليه مؤدياً الى حفظ قيمة مخصوصة تحفظ هذه الوسطية؛ وعلى هذا، فلا يمكن للوسطية أن تقوم إلاّ حيث يحصل الأمران معاً: أحدهما: «تأسيس القانون على الأخلاق»، بحيث لا عبرة بحكم قانوني لا أصل خلقي له، وهذا الأصل إنما هو القيمة الخلقية؛ والثاني: «تسديد الأخلاق بالقانون»، ولا عبرة بفعل خلقي لا وجهة قانونية له، وهذه الوجهة إنما هي العلة؛ فتكون الوسطية بنية موسَّعة أركانها أربعة هي: «النية» و«الفعل» و«القيمة» و«العلة»[١٨]، بحيث لا فعل بغير نية، ولا فعل بغير جهة، ولا جهة بغير علة، ولا علة بغير قيمة.

٣.٤ـ التفريق بين وجهي الحكم الشرعي والطرفية

لن نعدو الصواب إن قلنا بأن التفرقة في الحكم الشرعي بين الوجهين: القانوني والخلقي، يشكل حدثاً جلَلاً في تاريخ الممارسة الشرعية الإسلامية، حدثاً تصدّعت به أركان هذه الممارسة وما زالت آثار هذا التصدّع تذكي الخلافات والنزاعات بين المسلمين إلى حدّ الآن؛ لذا، صحّ عندنا أن نسمّي هذا الحدث باسم «الفتنة النصية الكبرى»، فقد أفضت هذه الفتنة إلىالتفريق بين طائفتين عظيمتين من المسلمين، حتى كأن الحق لا يكون إلاّ عند واحدة منهما، وهما: «أهل الظاهر» و«أهل الباطن».

وغلاة أهل الظاهر ينبغي أن يكونوا أولئك الذين وقفوا عند الوجه القانوني من الحكم الشرعي، آخذين جهته من دليله المنصوص عليه، لايتعدّون هذا الوجه إلى ما وراء الحكم من قيمة أو قِيم أخلاقية تتعلق بها هذه الجهة تعلقها بدليلها وتتأثّر بها

صلاحيتُها تأثّرها بهذا الدليل؛ والقانون الذي بلا خلق إنما هو رسم بلا روح؛ ولما كان هؤلاء الظاهريون الغلاة يأخذون بالطرف القانوني وحده، فقد استحقّ اتجاههم أن يُدْعى بـ«الطرَفية (بفتح الراء) الظاهرية»[١٩].

أما غلاة أهل الباطن، فينبغي أن يكونوا أولئك الذين وقفوا عند الوجه الأخلاقي من الحُكم الشرعي، آخذين بقيمته من سياقه أو مقامه، لا يعتدُّون بالدليل، لا في وصفه ولا في جهته، على اعتبار أن هذه القيمة تُغني عنهما وتستقل بنفسها؛ والخُلق الذي بلا قانون إنما هو خرْق بلا حدّ؛ ولما كان هؤلاء الباطنيون الغلاة يأخذون بالطرف الأخلاقي وحده، فقد استحقّ اتجاههم أن يُدْعى بـ«الطّرَفية (بفتح الراء) الباطنية».

على أن هذه الطرفية، ظاهرية كانت أو باطنية، ليست رتبة واحدة، بل هي رتب كثيرة تترك منها الفئتان الغاليتان المذكورتان الرتبة القصوى؛ أما الرتب الأخرى، فتتنزلها فئات أخرى تزيد ظاهريتها عن باطنيتها درجة فأكثر أو، على العكس، تزيد باطنيتها عن ظاهريتها درجة فأكثر، وذلك بحسب ما تضيفه إلى بنيتها من عناصر البنية المقابلة أو تستبدله مكان عناصر بنيتها .

وهكذا، فمن حيث المبدأ يمكن أن تختلف طرَفية الفئات الظاهرية باختلاف عدد ونوع العناصر التي تستعيرها من البنية الأخلاقية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها القانونية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات منها عنصراً واحداً من البنية الأخلاقية: إما القيمة وحدها أو النية وحدها أو الفعل وحده أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين قانونيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين: إما النية والقيمة معاً أو النية والفعل معاً أو القيمة والفعل معاً أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين قانونيين.

فعلى سبيل المثال، نجد من بين أهل القياس الذين يتمسّكون بالبناء الاستدلالي للأحكام مَن لا يكتفون بالدلالات الظاهرة للنصوص، ويرون أن مقصود الشارع ينبغي أن يُطلَب في معاني أقواله وبواطنها، لا في ألفاظها ومبانيها، بحيث إذا خالف ظاهر القول المعنى المراد للشارع، جرى تأويله بحسب هذا المعنى على مقتضى

قواعد اللسان العربي؛ وواضح أن هؤلاء الأصوليين يأخذون بعنصر «الفعل» من البنية الأخلاقية، إذ الفعل فيها هو عبارة عن المقصود الشرعي الذي يُتوصَّل إليه بالغوص في أغوار النصوص؛ لاستجلاء معانيها، وبهذا تكون طرَفية الظاهرية درجة أو درجات، حيث إنهم يتجاوزون النصّ ويقيسون فيما لا نصّ فيه[٢٠].

كما يمكن، من حيث المبدأ، أن تختلف طرَفية الفئات الباطنية باختلاف عدد ونوع العناصر التي تستعيرها من البنية القانونية المقابلة، فتضيفها إلى بنيتها الأخلاقية أو تستبدلها مكان عناصر من هذه البنية؛ فيجوز أن تضيف فئات عنصراً واحداً من البنية القانونية، إما الجهة وحدها أو العلة وحدها أو القضية وحدها أو تستبدله مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين؛ كما يجوز أن تضيف فئات أخرى عنصرين اثنين: إما الجهة والعلة معاً أو الجهة والقضية معاً أو العلة والقضية معاً أو تستبدلهما مكان عنصر أو عنصرين أخلاقيين.

فمثلاً، نجد من بين أهل الذوق الذين يستغرقون في المجاهدة والرياضة من لا يكتفون بفعل ما أوجبه الشارع وترك ما نهى عنه، بل قد يوجبون على أنفسهم مالم يوجبه الشارع أو يحرمون عليها ما لم يحرمه، كما إذا فرضوا عليها عبادات راتبة وامتنعوا عن طيبات معينة وزهدوا في مباحات مألوفة، على اعتبار أنهم يأتون بذلك طاعات من فوق أخرى؛ فواضح أن هؤلاء الذوقيين يستبدلون مكان «الفعل» الأخلاقي الجامع عنصرين قانونيين متفرقين هما: «القضية» و«الجهة»، حتى يتسنّى لهم تغيير الجهة الأصلية بجهة أخرى يرتضونها كتغيير النافلة بالواجب وتغيير المباح بالحرام؛ ومن هنا، تكون طرَفية هؤلاء دون طرَفية الباطنية درجة أو درجات، حيث إنهم جعلوا الجهة معتبرة حيث كانت مهملة، مزيداً لتقييد أنفسهم وصرفها عن بعض حقوقها.

٤،٤- المقارنة بين الوسطية والطرَفية

يتلخّص مما تقدّم أن الجمع بين القانون والأخلاق يفضي إلى «الوسطية الشرعية»، وأن التفريق بينهما يفضي إلى الطرفية، وأن هذه الطرَفية على نوعين:

«طرَفية ظاهرية» و«طرَفية باطنية»، وكل طرَفية منهما على درجات كثيرة؛ وتترتب على هذه الحقائق المختلفة النتائج التالية:

أ ـ أن علم المقاصد من علم الفقه بمنزلة علم الأخلاق من علم القانون؛ والعكس بالعكس، فعلم الفقه من علم الأخلاق بمنزلة علم القانون من علم الأخلاق.

ب ـ أن الأصوليين المسلمين استطاعوا أن يأتوا في شريعتهم بما لم يستطعه إلى حد الآن الفقهاء والفلاسفة في الشرائع الأخرى، ألا وهو أن يقيموا الفقه على الأخلاق ويوجهوا الأخلاق بالفقه.

ج ـ أن الوسطية الشرعية، على خلاف اعتقاد الجمهور، لا تتحدّد بالتيسير، ولا الطرَفية بالتعسير، فيجوز أن يكون في الوسطية تشديد كما يجوز أن يكون في الطرَفية تخفيف، فليس الجمع الوسَطي بأيسر من التفريق الطرَفي، ولا التفريق الطرَفي بأعسر من الجمع الوسَطي.

د ـ أن الوسطية الشرعية إنما تتحدّد بحصول التوازن بين مختلف مكونات الحكم الشرعي، أخلاقية وفقهية؛ والطرَفية إنما تتحدّد باختلال التوازن بين هذه المكونات الأخلاقية والفقهية.

هـ ـ أن البنية المكوِّنة للوسطية الشرعية بنية موسَّعة تقتضي اندماج عناصرها، بعضها في بعض، بينما البنية المكوِّنة للطرَفية بنية مضيَّقة تحتمل انفكاك عناصرها، بعضها عن بعض، سواء كانت بنية مجردة أو بنية مزيدة؛ وبيّن أن اقتضاء الاندماج يجعل من الوسطية مسلكاً راسخاً لا تزلزل فيه، في حين أن احتمال الانفكاك يجعل الطرَفية مسلكاً قلقاً لا ثبات فيه.

وفي ختام هذا البحث، لا يبقى إلاّ أن نجمِّع أمهات الأفكار الواردة فيه، فنقول: بأن «مبحث المقاصد» الذي ظل يُعدّ فرعاً من علم أصول الفقه ولو لم يحظ فيه بالاهتمام الذي حظيت به الفروع الأخرى، يحتاج إلى أن نشتغل بتجديده وتطويره من الوجوه التالية:

أولها: أن ننظر إليه على أنه علم الأخلاق الإسلامي، وأن نتناول البحث فيه

بالمنهجية العلمية التي نتناول بها البحث في المجالات الأخلاقية عموماً، مع الاستفادة فيه من التطورات الحديثة التي شهدتها هذه المنهجية، وكذلك من النظريات الأخلاقية المناسبة التي تمخّضت عن هذه التطورات العلمية المستجدة.

والثاني: أن نجعل هذا العلم الأخلاقي الإسلامي أبواباً ثلاثة أساسية هي: «نظرية الأفعال» و«نظرية النيات» و«نظرية القيم»، تنزل فيها نظرية القيم الرتبة الأولى، تليها نظرية النيات، فنظرية الفعل، على اعتبار أن الفعل في الممارسة الشرعية لا يكون فعلاً خُلقياً، حتى يكون الباعث عليه حصول نية مخصوصة وتكون الغاية منه تحقيق قيمة مخصوصة.

والثالث: أن نُدرج المباحث الأخرى التي شملها الدرس المقصدي التقليدي ضمن هذه الأبواب الأخلاقية الثلاثة، كأن نُدرج «مبحث الوسائل» في نظرية الأفعال لغلبة ركن الفعل فيه من أركان البنية الأخلاقية الثلاثة. وندرج «مبحث الحيل» في نظرية النيات لغلبة ركن النية فيه وندرج أخيرا «مبحث الذرائع» في باب القيم لغلبة ركن القيمة فيه.

والرابع: أن نقوم بتصحيح بعض الجوانب في هذا الدرس المقصدي التقليدي التي يبدو أنها لم تلتزم بما تقرر من أصول شرعية في هذا الدرس نفسه، حتى باتت تعارض هذه الأصول كشأن الصبغة المادية الصريحة التي هيمنت على تحديد المصالح أو القيم، عدداً ونوعاً، حتى جعلت قيمة الدين منحصرة في أركان الإسلام الخمسة، وجعلت الأخلاق أشبه بالترف السلوكي منه بالضرورة الحياتية، مخالفةً بذلك مقصد المقاصد الشرعية الذي هو تحقيق العبودية لله، فهل يجوز أن تتحقق هذه العبودية من غير أن يشمل الدين كل شيء في الحياة وأن تشمل الأخلاق كل فعل من الأفعال؟!

والخامس: أن نجتهد في إبراز العلاقات الدقيقة التي تجمع بين الأخلاق والفقه في الشريعة الإسلامية، والتي تجعل الأخلاق أساساً ينبني عليه الفقه، وتجعل الفقه ضابطاً يُوجِّه هذه الأخلاق، تمهيداً لوضع نظرية إسلامية متميزة تُسهِم في حل الإشكال العويص الذي ظل يحيِّر العقول جيلاً بعد جيل، والذي تحوّل إلى ما يشبه

أزمة شاملة عند المعاصرين، ألا وهو كيف يمكن أن يزدوج الإلزام القانوني بالإلزام الأخلاقي، بحيث تُصبح مبادئ الأخلاق الخاصة قادرة على أن تَسدّ ثغرات القوانين العامة؟

والسادس: أن نبيِّن كيف أن الوَسَطية ليست هي أن نبتغي طريق التساهل في بعض الأحكام الشرعية، إن إلغاءً لها أو تقييداً لمجالها أو تخييراً فيها، وإنما هي أن نُحكِم الصلة بين طرف الفقه وطرف الأخلاق إحكاماً يورث سلوكاً متوازناً مرغوباً فيه اجتماعياً وإنسانياً، كما نبيِّن أن الطرَفية ليست هي أن نبتغي طريق التشدّد في بعض الأحكام الشرعية، إن جموداً عليها أو تكلفاً فيها أو تعصّباً لها، وإنما هي أن نفصل في هذه الأحكام بين مقوِّمها الفقهي ومقوِّمها الأخلاقي، فنندفع في التصرّف بحسب مقوم واحد منهما فقط اندفاعاً يورث سلوكاً مُختَلاً غير مرغوب فيه، لا اجتماعياً، ولا إنسانياً.

الهوامش

(١) كان لفظ «الهوية» يُستعمل عند المتقدمين بمعنى «الوجود»، ومعلوم أن «الهوية» تضاد «الماهية»، والماهية هي جملة الصفات التي يتحدّد بها الشيء؛ ثم صار لفظ «الهوية» يستعمل عند المتأخرين بمعنى «الماهية».

(٢) أبى بعضهم إلاّ أن يسمي ما يلحظه من أفعال عقلية في سلوك البهيمة باسم «الغريزة»، في حين رأى بعضهم في العقل غريزة؛ وفي هذا دلالة على أن ما يُعد غريزة قد يدخل في العقل والعكس بالعكس، أي أن ما يعدّ عقلاً قد يدخل في الغريزة؛ فالعقل والغريزة متداخلان؛ انظر كتابنا: سؤال الأخلاق، ١٤ ـ ١٦.

(٣) نستخدم لفظ «المفهوم»، لا بالمعنى الأصولي أي في مقابل «المنطوق» وإنما بالمعنى المستحدث، أي «المدلول»، ويقابله «اللفظ».

(٤) قد يدل لفظ «الخير» على «المال الكثير» أو «النعمة»، فيفيد معنى «الذات» لا معنى «الفعل» الذي هو وحده المطلوب هنا.

(٥) على هذا، ينبغي أن يعتبر «علم المقاصد» جزءاً من الفلسفة الإسلامية، وأن يدرّس في قسم الفلسفة كمبحث أخلاقي إسلامي أصيل، إذ يتميّز عن المباحث الأخلاقية التي شملتها هذه الفلسفة والتي كانت ثمرة التفاعل مع الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة.

(٦) تناول الشاطبي موضوع «المقصودات» في

النوع الثاني من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان «مقاصد وضع الشريعة للإفهام»، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء الثاني: كتاب المقاصد.

(٧) عالج الشاطبي موضوع «القصود» في مواضع عدة من كتاب المقاصد، وهي النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف»، والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»، وأخيراً القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف».

(٨) غني عن البيان أن قصد الشارع ليس نية بالمعنى الذي يكون به قصد الإنسان نية، وإنما إرادة.

(٩) بحث الشاطبي موضوع المقاصد بالمعنى الأخص ،أي الغايات ، في النوع الأول من القسم الأول من كتاب المقاصد تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداء».

(١٠) إذا استعمل الأصوليون جمع «المقاصد» للدلالة على هذه المعاني الثلاثة «القصود» و«المقصودات» و«المقاصد» (بمعنى «القيم»)، فذلك من باب التغليب فقط، لأن لفظ «المقصود» يُجمَع على «مقاصيد»، لا على مقاصد..

(١١) لقد تعرّضنا بمزيد التفصيل لهذه الفروق في مدلول «المقصد» في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث** الصادر في سنة ١٩٩٤ (ص: ٩٣-١٣٢)؛ ومنذ ذلك، أخذ بعض المشتغلين بالمقاصد المغاربة يتكلمون عن أنواع ثلاثة من المقاصد توازي الأنواع التي ذكرناها، وهي: «مقاصد الشريعة» وتقابل عندنا «نظرية القيم» و«مقاصد المكلف» وتقابل عندنا «نظرية النيات» و«مقاصد الخطاب» وتقابل عندنا «نظرية الأفعال».

(١٢) مثال على الحيلة: هبة المال، قبل تمام الحول عليه، لمن يرده، هروباً من إخراج الزكاة.

(١٣) لقد فهم أغلب الأصوليين من لفظ «المناسبة» كون الوصف الذي أنيط به الحكم (أو بالأولى جهة الحكم كما سيأتي) علة يحكم العقل بموافقتها لهذا الحكم (أو لجهة) كما إذا جعلوا الإسكار وصفاً مناسباً لتحريم الخمر، فالمناسب، كما قيل، هو «ما لو عُرِضَ على العقول تلقته بالقبول»؛ وهذا الفهم فيه قصر للمناسبة على التعليل السببي، في حين أنها تتعداه إلى التعليل الغائي كما ذكرناه.

(١٤) نستخدم لفظ «النفس» في معناه السيكولوجي، أي مجموع الظواهر الداخلية التي تكون وحدة الشخص من افعال وانفعالات ، وبواعث وانطباعات ، وميول، والتي قد تكون لها آثار خارجية.

(١٥) نقول: «الطرَفية»، ولا نقول: «التطرفية»، لأسباب سنذكرها لك بعد حين.

(١٦) نعترض على التفرقة عند الفقهاء والأصوليين بين «الحكم التكليفي» و«الحكم الوضعي»، إذ كلاهما ينطوي على جهة

الحكم، وبها وحدها الاعتبار، كما أنه لا يمتنع أن ننقل صيغة أحدهما إلى صيغة الآخر كما في الآيتين: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ التي تتضمّن الحرمة تكليفياً و﴿الزانية والزاني، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ التي تتضمّن الوجوب، ويعدها الأصوليون حكماً وضعياً، لكن ليس هذا موضع بسط اعتراضاتنا عليها.

(١٧) لا يفيد الاعتراض هنا بأن النية قد توجد ولا يوجد معها الفعل؛ لأننا نسلّم بأن «الفعل» عنصر موجود في البنية الخلقية التي يقوم عليها الحكم الشرعي إلى جانب النية والقيمة.

(١٨) لا حاجة لإيراد عنصري «القضية» و«الجهة» بين عناصر البنية الوسطية؛ لأن عنصر «الفعل» يتضمّنهما معاً.

(١٩) نميز بين مفهوم «الطرفية» ومفهوم «التطرّف» من حيث إن الأول يعبّر عن حكم وجودي لا قدح ولا مدح فيه، بينما الثاني يتضمّن حكماً قيمياً قادحاً، فضلاً عن الصبغة السياسية التي اصطبغ بها والتي لا تعنينا هنا.

(٢٠) أما المذهب الظاهري الذي أسّسه أبو داود وأشهره ابن حزم، فهو الظاهرية التي تقتبس عنصر «النية» من البنية الأخلاقية؛ ويقول ابن حزم بصددها: «إن النية هي سرّ العبودية وروحها، ومحلها من العمل محل الروح من الجسد، ومحال أن يعتبر في العبودية عمل لا روح له، بل هو بمنزلة الجسد الخراب»، **الإحكام في أصول الأحكام**، طبعة زكريا يوسف، القاهرة، ٢/٧٠٦-٧٠٧.

موقع نظرية فرويد في الكلام الجديد

د. أحد قراملكي*

تحظى آراء فرويد بإهتمام علماء الكلام الجديد لعدة أسباب:

أولاً: يعتبر فرويد رائد علم النفس الديني، فهو يتناول الفكر الديني والحياة الدينية كموضوع أو متعلق لإيمان الأفراد وعقيدتهم، ويشرح أسباب النزوع نحو الدين وما يترتب عليه من آثار. ونظراً لأن علم نفس الدين قد يتضمن تعليلات وأثاراً للنزوع الديني تتعارض والتعاليم الدينية، لذلك فهو مما يعني المتكلم المدافع عن الفكر الديني. ومن حيث أنه قد يشتمل على تصورات مُصدِّقة للأفكار الدينية فهو يعني المتكلم الداعي للتعاليم الدينية. ولابد من القول ان علم نفس الدين والمعرفة الدينية من خارج الدين عموماً، هي أساساً ظاهرة حديثة لا تخلو من غرابة وصعوبات. فهي ظاهرة لم يُسبَق المتكلمون بنماذج مثلها، ولا بإمكانهم التكهّن بمؤدياتها ونتائجها. ولذلك فإن تحليل فرويد للدين، بما هو رؤية للدين من خارجه، كان منذ بداياته موضع اهتمام ودراسة المتألهين.

ثانياً: مع أن علم نفس الدين يُعنى بالحيثية العقيدية لتعاليم الدين، وبما أنه علم نفس وليس منطقاً أو فلسفة، فهو لا يهتم بحيثية التعبير عن تعاليم الدين، إلاّ

* استاذ علم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران. ترجمة: حيدر نجف.

ان فرويد في تحليله لأسباب الميل الى الدين يطرح نظرية تنتهي باعتبار المعتقدات الدينية مجرد أوهام![١] فهو يتخذ موقفاً معارضاً تمام المعارضة لأسباب الدين والتدين، ويدعو الأجيال الى عدم الايمان بدعوات الأنبياء والعزوف عن تعاليم الدين، والاعتصام بالعلمانية.

وحسب رأي هيك، يمكن اعتبار نظرية فرويد في تفسير الظاهرة الدينية عند البشر، إحدى أهم نظريتين تعطيان تفاسير وضعية للدين تقوم على أساس تبيين ملابسات ظهور المعتقدات والتجارب الدينية بدون افتراض وجود الله، وإنما بالاعتماد المحض على العوامل الطبيعية (النفسية - الاجتماعية).[٢]

فحسب رأي فرويد فيما يخص أسباب النزوع للدين، فإن علاقة الخالق بالمخلوق (الانسان) على العكس مما تفيده التعاليم الدينية تماماً، وهذا ما يلغي أحقية وصحة الفكر الديني بالكامل!

ثالثاً: وفق ما ذهب اليه فيليب رايف فإن التحليل النفسي الفرويدي يعد آخر الصيغ الرئيسة للعلمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين.[٣] وقد كان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر قرني ظهور رسل العلمانية، ومن أبرزهم اوغست كونت، وينتشه، وماركس، وفرويد. والمقصود برسل العلمانية أشخاص طرحوا - كالأنبياء - رسالات للبشرية، وزعموا تقديم برامج لانقاذ الانسانية، بيد أنهم بخلاف الأنبياء الالهيين لا يزعمون حمل رسالة من الله، بل على العكس من ذلك تماماً، تقوم رسالاتهم على الانقطاع عن السماء، والاستغناء عن الوحي، ومنافسة الانبياء، واقصاء الدين عن مجالات الحياة، واعتبار الحقائق السماوية أوهاماً وأخيلة لا نصيب لها من الصحة!

ويعتبر فرويد نفسه رسول الأخلاق، فيقرر أن من جملة أهداف رسالته العلمانية انقاذ الأخلاق، وهذا هو ما يدعوه الى مواجهة الدين، فهو يرى الأخلاق ممتزجة تماماً بالدين، بحيث أصبح للدين والأخلاق مصير واحد.

وكما يعبّر دستوفسكي: إن لم يكن ثمة إله، كان كل شيء جائزاً، يعتقد فرويد أن الدين أساس الأخلاق، لكنه أساس مهزوز، لأن البشر بنبوغهم الفكري سينقضون

المعتقدات الدينية في المستقبل، وبهذا تتقوض الأخلاق ويصير كل شيء مباحاً، لذلك ينبغي من أجل انقاذ الأخلاق فصلها عن الدين.

وهكذا تمتد الفكرة العلمانية القاضية بفصل الدين عن الحياة الدنيوية، الى مجال الأخلاق أيضاً، وهذا معناه فصل أبرز وأرسخ تعاليم الانبياء عن الحياة البشرية.

إن العلمانية، وخصوصاً على صعيد الأخلاق، من القضايا الرئيسية في الكلام الجديد، وهذا ما يمنح فرويد أهمية مضاعفة في نظر المتكلمين المعاصرين، لأنه: أولاً: من رسل العلمانية ويدعي منافسة الانبياء، وثانياً: يقيم رسالته في انقاذ الأخلاق على هدم الحياة الدينية. ثم إن دعوى منافسة الانبياء تعد أساساً من امهات المسائل في علم الكلام الجديد.

رابعاً: ان فرويد يرى أبحاثه معارضة للفكر الديني، لاسيما في نطاق علم الانسان، وتعارض العلم والدين من المسائل الكلامية الجديدة.(٤)

محطات في حياة فرويد(٥)

ولد سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) في مدينة فرايبورغ في بريبور بتشكسلفاكيا، من عائلة يهودية. عاش في فينا من ١٨٥٩ حتى ١٩٣٨، ورحل في السنة الأخيرة من حياته الى بريطانيا، هرباً من النازيين. وقد بدت عليه منذ فترة الدراسة الابتدائية امارات النبوغ العلمي والمثابرة الجادة والتنظيم والسعي المعرفي الدؤوب. وعند نضجه العلمي كان كاتباً غزيراً وأديباً ضالعاً، حتى أنه رغم اصابته بسرطان الفك واحتماله آلام ١٣ عملية جراحية لم يترك النشاط والبحث العلمي الى ما قبل شهر من وفاته.

عمل فرويد من ١٨٧٦ حتى ١٨٨٢ في معهد ارنست بروكي Ernst Brucke لعلم النفس، وتأثر هناك تأثراً شديداً بآراء بروكي، الذي كان يرى أن جميع الانشطة الحيوية يمكن ارجاعها الى أصول فيزيائية وكيميائية، وبهذا يمكن اقصاء المفاهيم الدينية والنظرية القائلة بأصالة الحياة عن علم الأحياء. وقد أخذ فرويد هذه النظرية كأساس في تحليله لظاهرة التديّن.

اشتغل فرويد في البحث العلمي خلال شتاء ١٨٨٥ ـ ١٨٨٦ في باريس، تحت اشراف طبيب أعصاب فرنسي معروف اسمه شاركو، وهو الذي أثار اهتمام فرويد على صعيد الهستيريا بقضية تمايز الحالة العصابية عن أمراض الجهاز العصبي. وكانت هذه بداية قصة انتهت بتأليف كتاب «بحوث في الهستيريا» ١٨٩٥ من قبل فرويد و بروير، مما أفضى الى ولادة فن التحليل النفسي.

فلسفياً، يعد فرويد من انصار مبدأ العلية الذي لم يتخلّ عنه أبداً، فهو يرى أن جميع الظواهر الحياتية بما فيها ظواهر التحليل النفسي، كالفكر والاحساس والخيال، لها عللها الموجبة التابعة لقانون العلية العام.

وقد اهتم المتأخرون بالتحليل النفسي لشخصية فرويد ذاته، لاسيما من خالفوه الرأي. ونموذج ذلك[٦] ما قدمه يونغ في كتاب «الخواطر، الرؤى، الأفكار»[٧]، واريك فروم في كتاب «رسالة سيجموند فرويد»[٨]. وبسبب من طبيعة فرويد الانطوائية الكتومة كتب في مذكراته أنه لن يكتب شيئاً عن حياته الشخصية، وإنما يستغلها بتمامها لطرح وتكميل التحليل النفسي. طبعاً كان يعتبر نفسه ذا شخصية وسواسية مشككة، وقد قال ليونغ: إنه إن أُصيب بالعصاب النفسي فسيكون عصابه من النوع الوسواسي حتماً.

ورغم أن فرويد كان يعيد النظر في آرائه ويصلحها، إلاّ إنه لم يكن يطيق المعارضين وآراءهم. وهذه الخصلة دفعت جماعات من زملائه وتلامذته الى تركه، فكان يصف هؤلاء المنشقين بأنهم خونة. ومن جملتهم يمكن الإشارة الى: يونغ، وادلر، واستكل، ورونك، ورايش. ولعل أدعى أحداث تاريخ التحليل النفسي للأسف هي انفصال زملاء فرويد عنه، وما تلا ذلك من علاقاتهم به. ويمكن الاطلاع على قصة زمالة يونغ وفرويد، ومن ثم انفصالهما وخصامهما المحزن، في مجموعة رسائلهما.[٩]

وكان فرويد يرى توفيقاته نابعة من كونه يهودياً، ومع أنه لم يكن من الذين يؤدون الطقوس والمناسك الدينية اليهودية، ويعتبر جميع الأديان وهماً وخيالاً، لكنه كان يهتم بيهوديته، فلم يكن له من الاصدقاء غير اليهود إلاّ القليل، وكان يحضر

بانتظام في اجتماع بناي بريث Bnai Brith الخاص بالأقلية اليهودية في فينا، كما لم يكن يتقاضى أجوراً عن كتبه التي تترجم الى العبرية.

التحليل النفسي ومفاهيمه الأساسية

خلال اقامته القصيرة الأمد في باريس تأثر فرويد بشاركو، وكان شاركو عبر دراساته في التنويم المغناطيسي يحاول بوسائل تقنية فرز الشلل الناجم عن أمراض عضوية في الجهاز العصبي المركزي عن الشلل الهستيري، والمراد بالهستيريا Hysteria نقص فجائي في الفعل العصبي، يأتي استجابة لأزمات وهياج يطرأ في الغالب على الأعصاب الأرادية في الجهاز العصبي، واسمها الحديث هو اختلال التبديل Conversion.(١٠)

وقد أوضح شاركو لفرويد أن الأفكار بالرغم من كونها غير ملموسة، لكنها قد تكون سببا لظهور العُصاب، وعليه من أجل فهم الهستيريا ينبغي المراهنة على علم النفس دون طب الأعصاب. وقد خلص فرويد من تجارب التنويم المغناطيسي الى نتيجة مفادها أن العمليات الذهنية التي تحدث في اللاشعور (اللاوعي) قد تترك أثراً بالغاً في سلوك الفرد، وتترتب على هذه التجارب نتيجتان أساسيتان:

أولاً: العوامل النفسية لها تأثيراتها على الاضطرابات العضوية.

ثانياً: توجد لدى الانسان قوى لاشعورية وغير قابلة للسيطرة تتحكم في سلوكه.

استخدم فرويد بالتعاون مع جوزيف بروير التنويم المغناطيسي في معالجة مرضاه العصابيين، وقد لاحظا بهذه الطريقة أن في المرضى تجارب هياجية لا يمكن الوعي بها في غير ظروف التنويم المغناطسي، وهذا معناه اكتشاف الجزء اللاواعي في النفس الانسانية. وقد استطاع فرويد وبروير بواسطة التفريغ الهياجي عن طريق التنويم المغناطيسي تحرير المريض من اضطراباته وهياجه النفسي، وبالتالي معالجته من حالته العصابية، وهذا ما أفرزته نظرية التحليل النفسي التي قام عليها نمط خاص من المعالجة النفسية.

يرتكز التحليل النفسي الى عدة مفاهيم اساسية، وغامضة في الغالب. ولا يمكن

فهم نظام التحليل النفسي بدون المعرفة الدقيقة بهذه المفاهيم، وهي:[١١]

أولاً - اللاشعور، نصف الشعور، الشعور:

اهتدى فرويد في ضوء تحقيقاته الى مبدأين مهمين مترابطين هما: اللاشعور والجنس «حسب المبدأ الأول فإن العمليات النفسية لاشعورية بطبيعتها، والشعوري هو الأفعال الفردية وأجزاء الحياة النفسية».[١٢] نصف الشعور هو ذلك الجزء من العمليات الحسية الذي لا نعثر عليه في حيّز الوعي متى ما احتجنا إليه، ولكن يمكن استذكارها بالمساعي الشعورية.[١٣] وكل ما ينتقل من اللاشعور الى الشعور يجتاز بقناة نصف الشعور.

ثانياً - مفهوم الجنس:

الجنس أهم مفاهيم التحليل النفسي الفرويدي واكثرها غموضاً، اذ يعتقد فرويد أن اللذة عند الانسان ذات طبيعة جنسية، ومن الناحية الفسلجية فإن أشد حاجة الى اللذة هي الحاجة الى اللذة الجنسية التي تولد مع الانسان وترافقه، «الاشارات التي تسمى بالمعنى الواسع أو المحدود للكلمة جنسية، تلعب دوراً مهماً كأسباب رئيسية للامراض العصبية والنفسية».[١٤]

يقول فرويد في «بحوث في الهستيريا»: «من أي المواقع أو النقاط انطلقنا، فإننا سنصل في نهاية الطريق دون ريب الى التجربة الجنسية. وعليه فإنني أقرّر أطروحة أن في عمق كل حالة هستيرية تكمن حادثة أو عدة حوادث لتجربة جنسية مبكرة ترجع الى السنوات الماضية وفترة الطفولة، ومع ذلك يمكن اعادة بنائها بالتحليل النفسي رغم مرور سنوات طويلة عليها، وأعتقد أن هذا اكتشاف مهم في النيوروباثولوجيا Neuropathology».

ثالثاً ـ عقدة اوديب:

عقدة أوديب من مؤشرات مراحل التحول النفسي ـ الجنسي في نظرية فرويد. ومفهوم اوديب خاص بالأطفال الذكور، أما بالنسبة للاناث فهناك عقدة الكترا.

والمقصود بعقدة اوديب والكترا: مجموعة المشاعر والتحفزات والتعارضات التي ترافق تحولات العلاقة بين الطفل وأبويه.

يرى فرويد أن الطفل في مرحلة اوديب يميل جنسياً الى والده من الجنس الآخر. طبعاً بالمفهوم الخاص للميل الجنسي الذي يمكن أن يظهر في عمر الطفولة. ويعتريه شعور مزدوج (الحب والكراهية، أو الخوف والرجاء) تجاه والده المماثل له في الجنس. ويكبت الطفل رغبته الجنسية خوف الإخصاء، ويتشبّه بالأنا العلوي لأبيه، فتفضي هذه العمليات الى انحلال عقدة اوديب. وعلى أساس هذا المفهوم يقيم فرويد تفسيره لظهور الأديان.

رابعاً ـ المستويات الثلاثة للأنا:

يذهب فرويد الى وجود ثلاثة مستويات لشخصية الانسان هي: الأنا السفلى، والأنا، والأنا العليا.

الأنا السفلى (ID) أول مستويات الشخصية، وهي الينبوع الأول للقوى النفسية ومجموعة الغرائز الانسانية، وهي أعمق أجزاء الشخصية وأشدها غموضاً وعتمة.إنها الجزء غير الواعي تماماً، والمتوحش، والأعمى، والغريزي، الذي لا سبيل لأي منطق أو أخلاق اليه. الأنا السفلى تتحرك بهدىً من مبدأ اللذة، فهي تنشد اللذائذ بطريقة شبقية لاارادية، وحاديها الوحيد هو اصابة اللذة والهروب من عدم التلذذ.

ليس الانسان في بداية ولادته سوى هذه الأنا الدنيا، ولكن تدريجياً ينفصل جزء من الأنا السفلى عنها يشكّل الأنا (ego)التي تتولى تلبية احتياجات الأنا السفلى. وتعمل الأنا على تنظيم مجمل الشخصية والسيطرة عليها. الأنا تتبع مبدأ الواقعية، أي ممارسة الفعاليات على أساس ما هو موجود في العالم الواقعي. فالأنا السفلى اشبه بالفرس، والأنا هي الفارس. الأنا قائدة الأنا السفلى، والأنا السفلى طاقة الأنا. الجزء الأكبر من الأنا واع يعمل بطريقة منطقية واقعية، ويحاول التخطيط لإشباع حاجات الأنا السفلى بأسلوب يأخذ بنظر الاعتبار متطلبات الواقع. الأنا

السفلى تريد، لكن الأنا تكبتها وفقاً لمبدأ الواقعية، أو تؤجّل من تلبية حاجاتها.

والأنا العليا (Supraego) هي الجزء الثالث من الشخصية، وهي جزء متطور عن الأنا، وتمثّل القيم الأخلاقية لدى الشخصية، فهي المسؤولة عن توجيه حركة الأنا بحسب الممنوعات الأخلاقية. إن النواة المركزية في نظرية التحليل النفسي هي اصابة اكبر قدر من اللذة بأقل ما يمكن من الشعور بالذنب، وبدون فهم هذه العبارة يتعذّر فهم تحليل فرويد للدين ونقده.

خامساً - الاضطراب النفسي:

الاضطراب (Anxinitey) حالة هياجية سلبية ترافقها تغيّرات فسلجية، ويفرِّق فرويد بين ثلاثة أنواع من الاضطراب:

الاول: الاضطراب العيني، وهو الخوف العادي من الظروف والمخاطر الخارجية.

والثاني: الاضطراب العصابي، وهو الخوف من وعي الدوافع، والنموذج العيني للرغبات الغريزية (الجنس والعنف).

الثالث: فهو اضطراب الأنا العليا وخوفها، والذي يجر الى الشعور بالذنب.

تحليل فرويد للنزعة الدينية

يمكن تلخيص التفسير الذي يقدمه فرويد للدين ضمن أربعة عناوين:

١ ـ رؤية فرويد للدين.

٢ ـ مؤلفاته ذات الصلة بالدين.

٣ ـ تعليله لظاهرة النزوع الى الدين.

٤ ـ ما يترتب على التدين من وجهة نظر فرويد.

١ ـ رؤية فرويد للدين

كان فرويد من اوائل المنظّرين المتعمقين الذين تناولوا الدين برؤية تنتمي الى «ما بعد علم النفس». والمراد بما بعد علم النفس Meta Psychology والذي استعمله هنا بمعنىً مختلف عن شبيهه المسمى ما فوق علم النفس (Para Psychology)، في نظام

فرويد هو عبارة عن دراسة الظواهر من النواحي البنيوية والحيوية والاقتصادية.

إذن ما بعد علم النفس يتألّف من المفاهيم الثلاثة: البنيوية، والحيوية، والاقتصادية، وهي تعني:

أولاً: دراسة السلوك من زاوية بنيوية، هو تبيين مصدر السلوك وانبثاقه من الأجزاء الثلاثة في الشخصية (الأنا السفلى، الأنا، الأنا العليا) ضمن اطار التحليل النفسي.

ثانياً: مفهوم الحيوية أساس التحليل النفسي، ووليد التعارضات بين المواقع والمحفزات المختلفة. وبعبارة ثانية، الدراسة الحيوية هي الوصف الكيفي للقوى المتضاربة التي تمنح الحيوية للنفس الانسانية.

ثالثاً: الناحية الاقتصادية تعني أخذ الجانب الكمي في دراسة القوى بنظر الاعتبار، ويمكن التعبير بأن الدراسة الاقتصادية هي رصد الطاقة النفسية للإنسان في أي شيء تبذل؟ وبأي مقدار؟ ولأي هدف؟

٢ ـ مؤلفات فرويد عن الدين:

تناول فرويد تعليلات وتبعات النزوع الى الدين في خمسة من مؤلفاته: «الطوطم والتابو» ١٩١٣، و«مستقبل وهم» ١٩٢٧، و«الأنا والأنا السفلى» ١٩٢٣، «الحضارة وكراهيتها» ١٩٣٠، و«موسى والتوحيد» ١٩٣٩.

في عمله الأول «الطوطم والتابو» يستند فرويد الى الدراسات الانثروبولوجية لداروين في «هبوط الانسان» وجيمز فريزر في «القوس الذهبي»، ونظريات انثروبولوجيين أمثال: رابرتسون اسميث، وانغين سو.

ويقرر أن البشر البدائيين كانوا يعيشون على شكل مجاميع صغيرة، برئاسة رجل قوي، كان يحتفظ لنفسه بكل النساء، ويطرد الرجال الشباب الذين ينافسونه. وفي يومٍ ما اجتمع الأخوة المطرودون وقتلوا الأب وأكلوه، وبهذا أنهوا نظام الجماعة التي يرأسها الأب. والوليمة الطوطمية هي في الواقع تكرار لتلك الجريمة التي لا تُنسى، والتي كانت نقطة البداية للكثير من الأشياء بما فيها النُظم الاجتماعية، والضوابط والاعتبارات الاخلاقية، والطقوس والمناسك الدينية.[١٥]

في «الطوطم والتابو» يفسّر فرويد أسطورة قتل الأب على أساس مفهوم عقدة اوديب. وفي ضوئها أيضاً يعيد بناء الإله الشبيه بالأب عند اليهود، ليقدم بذلك تفسيراً لشدة العاطفة الدينية، ولمشاعر مترابطة نظير الشعور بالذنب والواجبات الدينية.

إلاّ أن أوسع بحث لفرويد حول الدين يمكن ملاحظته في «مستقبل وهم»، ففي هذا المؤلف يطرح رؤية نفسية ـ اجتماعية في تحليل الدين، فالدين من وجهة نظره وليد الحضارة وأحد قضاياها الأساسية.[١٦] ولذلك يخصص الفصلين الأولين من كتابه لاشكالية الحضارة ودورها ومكانتها، بينما خصص الفصل الثالث لدراسة أسباب النزعة الدينية: «والآن ينبغي النظر من أين وكيف جاءت المعتقدات الدينية، وما هي حدود قيمتها، وماذا تلعب من دور في تطوير الحضارة أو تخريبها».

حسب تحليل فرويد، يفقد البشر أمنهم بفعل ضغوط ثلاث قوى:

١ ـ الحضارة ومؤسساتها.

٢ ـ اضطهاد الناس وتعذيبهم.

٣ ـ الطبيعة وما فيها من عوامل الرعب والارهاب.

في حيال العاملين الاولين يلجأ البشر الى العداوة والبغضاء والاحتراب، أما في مقابل الطبيعة فيستخدمون الحضارة.[١٧] وفي هذا المقام يحتاج الانسان الى ثلاثة أمور: تذويب الدهشة والاستغراب، التغلب على الخوف والهلع، وتعليل الظواهر والأحداث. وأول خطوة في الوصول الى هذه الغاية، الاقتراب من الطبيعة واعتبارها وقواها المختلفة شيئاً مثل الذات، وبعبارة أخرى تصوّرها كائناً حياً كالانسان.[١٨]

ويرى فرويد أن الاعتقاد بالأرواح والموجودات الغيبية ينشأ من هنا، لكن خلق الانسان لا يمكن أن يكون حادثة بدون سابقة ذهنية، والنموذج الخاص لهذا المفهوم هو فترة الطفولة. إن موقف الطفل أمام أبيه، كموقف البشر أزاء الطبيعة، فالبشر طبقاً لنموذج الطفولة وبقاياها في النفس، ولأجل ملء فراغ الأب المقتول، يضفون صفاته على الله، ويمزجون العناصر الانسانية المتجسدة، بصفات الأب، ليخلقوا منه إلهاً أو آلهة متعددة.[١٩]

وتتحمل الآلهة ثلاث مهام رئيسية في مقابل الأخطار الثلاثة التي تهدد البشر: كبت وترويض قوى الطبيعة، إقرار المحبة والتفاهم بين البشر، والتعويض عن انواع الحرمان والممنوعات التي تسببها الحضارة. ويرى فرويد أن الدين لم يوفّق في تحقيق وظائفه إلاّ في الوظيفة الأخيرة. [٢٠]

يقول في تحليله لمصدر التوحيد: «يريد الانسان من ناحية الوقوف على علة الظواهر ومنشئها، ومن ناحية أخرى يريد (الوحدة) على غرار ما يلاحظه في نفسه وأفعاله، وبسبب من اندفاعه الطبيعي هذا يضفي الوحدة والتوحيد على كل الوجود والظواهر والأحداث، فيرجع كل المعلولات الى علّة واحدة يسميها الخالق». [٢١]

ويشرح فرويد في كتابه هذا ظاهرة الاعتقاد بالمعاد، فيقول: «يلعب الدين دوره في التخفيف من الأعباء الهائلة للممنوعات والمآسي التي تفرزها الحضارة عن طريق صياغة عالم مثالي رائق بعد الموت، يبرر الموت». [٢٢]

وفي خاتمة الكتاب يفترض فرويد وجود ناقد لآرائه يطرح على لسانه بعض الاشكالات والنقود ويرد عليها، وطبعاً طرح علماء النفس والمتألهون بعد ذلك اشكالات ونقوداً اكثر وأعمق من النقود التي ساقها فرويد ذاته.

«موسى والتوحيد» آخر كتاب كامل أنهاه فرويد بعدما تجاوز عمره الثمانين، وفيه أيضاً كما في «الطوطم والتابو» يتبنّى رأي لامارك في تحول الصفات الاكتسابية الى وراثية. مضافاً الى تبنّيه فرضية ارنست سلين القائلة أن بني اسرائيل هم الذين قتلوا النبي موسى، ورغم اجماع علماء اليهود على رفض هذه الفرضية، إلاّ إن فرويد يعتبرها صحيحة، بسبب تناغمها مع طروحاته حول قتل الأب ومنشأ الدين. ويذهب الى أن قتل موسى ضاعف من الشعور بالذنب المتوارث عن جريمة قتل الأب الأولى المتبقية في الأذهان، وأفرز لدى اليهود شعوراً لاواعياً بالذنب: «من المقبول أن نظن أن الندم على قتل موسى، كان محفزاً لأخيلة طموحة حول ظهور المسيح. المسيح الذي سوف يعود يوماً ويقود قومه صوب الفلاح والحكومة الموعودة على العالم».

٣ ـ تعليل فرويد للنزعة الدينية:

وفقاً لما مر بنا من استعراض لآراء فرويد في مؤلفاته بخصوص مصدر الدين والتديّن، يتضح أنه لم يقدم نظرية أو بياناً واحداً منسجماً، ولهذا تضاربت الآراء في تقرير نظريته. وفي مقام اعطاء خلاصة وتقرير وافٍ لنظريته يمكن النظر لتقرير اريك فروم المختصر في هذا الباب. لفروم كتاب بعنوان «التحليل النفسي والدين» يقول فيه: أن أحد الأسباب الرئيسية الثلاثة لكتابته تصحيح رأي ذائع عن مناهضة فرويد للدين، ومساندة يونغ للدين. في هذا الكتاب يقرر فروم اسباب النزوع للدين كما جاءت في كتاب «مستقبل وهم».

يرى فرويد أن مصدر الدين عجز الانسان قبال الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية في الداخل. وقد ظهر الدين في المراحل الاولى من تكامل الانسان، أي حينما لم يكن الانسان قادراً على استخدام عقله لمواجهة القوى الخارجية والداخلية، وكان عليه إما أن يكبت هذه القوى أو يسيطر عليها بمساعدة قوى أخرى. وهكذا فبدلاً من أن يحاول مواجهتها بالعقل، لجأ الى الانفعالات المضادة وباقي القوى العاطفية. وكانت وظيفة هذه القوى كبح وتذليل القوى التي يعجز الانسان عن مواجهتها منطقياً وعقلائياً.

وبما أن الانسان يكابد قوى جموحة وخطيرة وغير معروفة في داخله وخارجه، فإنه يستذكر تجربة طفولته على شكلها ويرجع الى الوراء.(٢٣)

وعلى هذا الأساس، يرى فرويد النزوع نحو المعتقدات الدينية ناجماً عن نكوص الى العهود الأولى من الحياة، ويقرر أن موقف الانسان من الله يشبه موقف الطفل من أبيه. والنكوص كالكثير من الميكانيزمات الدفاعية الأخرى يعتبر من وجهة نظر فرويد ذا طابع مرضي، وهو يستخدم بهدف السيطرة على الاضطراب، ولهذا فالانسان السليم القادر على مواجهة الطبيعة لا يصاب بالنكوص الى العهود الاولى من حياته ولا يلوذ بالأوهام والمعتقدات الدينية. وانطلاقاً من هذا يعتقد فرويد أن انسان عصر الحداثة لن يعتريه مثل هذا النكوص والتراجع.

٤ ـ ما يترتّب على التدين من وجهة نظر فرويد:

يتجاوز فرويد مقولته في أن الدين مجموعة أوهام وأخيلة، الى القول بأن الدين ظاهرة خطيرة. وخطورتها نابعة من ثلاثة وجوه على الأقل:

أولاً: أعان الدين على تقديس مؤسسات انسانية مشؤومة، ربط الانسان مصيره بمصيرها على امتداد التاريخ.

ثانياً: المؤسسة الدينية حثت الناس على الاعتقاد بوهم، وأبعدتهم عن التفكير النقدي، فتحملت بذلك جريرة الفقر الثقافي والفكري لدى البشر، فأساس الدين في نظر فرويد الايمان والالتزام الجزمي، ورفض كل ألوان النقاش والنقد، وهذا ما يؤدي بالإنسان الى خسارة قابلياته النقدية والعجز عن التحرر من الأوهام والخرافات.

ثالثاً: الدين يقيم الأخلاق على أسس متزلزلة جداً،[٢٤] فإذا كانت قيمة الاعتبارات الأخلاقية في كونها دساتير إلهية، ستبقى الاخلاق قائمة ما قام الدين، فإذا اندثر الاعتقاد بالله في المجتمع، اندثرت الأخلاق، وجاز للانسان أن يفعل كل ما يحلو له، ولأن فرويد يرى الدين وهماً، فإنه يعتقد بخطورة بناء الأخلاق على أسس وهمية.

نقد التفسير الفرويدي للدين

بمجرد أن أذيعت طروحات فرويد في تعليل الدين وتبعاته، خضعت لنقد النفسانيين والمتألهين المسيحيين، وكان أول من نقد آراءه من علماء النفس زملاؤه وتلامذته الذين فارقوه، وأسماهم فرويد «خونة».

المتألهون بدورهم نقدوا أفكار فرويد،[٢٥] ومع أن هذه الأفكار سُبقت بما يشابهها من النظريات والآراء حول الدين، حتى أن فرويد ذاته لا ينكر تأثّره بفويرباخ (١٨٠٢ ــ ١٨٧٢) ومؤلفه ذائع الصيت في تحليل الظاهرة الدينية «جوهر المسيحية»[٢٦]، إلا إن الاشكالات التي طرحها فويرباخ وفرويد ضد التعاليم الدينية لم يكن لها سابقة مماثلة من حيث المنهج في الفكر الكلامي التقليدي. فالمتألهون

التقليديون كانوا يواجهون إنكار المعتقدات الدينية، إلاّ أن هذه المواجهة الجديدة كانت من سنخ آخر. بعض المنكرين حاولوا الاحتجاج ضد الإلهيات وإنكار الحكمة من الخلق وتفنيد أدلّة الموحدين. وللتمثيل فإن احتجاج ديفيد هيوم في إنكار النظام والحكمة في الخلق، لم يكن يختلف اختلافاً ماهوياً عن احتجاج وليام من أهالي آوتركورت في القرون الوسطى، أما في القرن التاسع عشر فقد كان المتألهون أمام مناهضة للدين من نمط آخر.

فمفكرون من أضراب فويرباخ وفرويد وماركس، كانوا يستعصمون بنظريات عامة متعالية على التجربة، يستعملونها لترويج أن وجود الله محض وهم واختراع بشري، من دون أن يقدموا دليلاً منطقياً على ذلك أو يناقشوا براهين المتألهين التوحيدية.

من هنا اقتضت ردود المتألهين على هذه الاشكالات المستحدثة، مناهج جديدة تتناسب وطبيعة الاشكالات فالمتألهون لم يجدوا أنفسهم قبل هذا في مواجهة ما يشبه هذه الآراء. طبعاً قد يكون ثمة في بعض العبارات المتفرقة ما يمت بصلة لهذه الآراء، لكن هذه العبارات لم تكن تؤخذ مأخذ الجد، ولم تطرح كمسألة كلامية جديدة. وعلى سبيل المثال يقول الشاعر الرومي تيتوس لوكريتوس كاروس (المتوفى عام ٩٩ للميلاد): «في البدء كان الخوف هو الذي خلق الآلهة».

وقبل أن ندخل في نقد آراء فرويد، نقترح تبويباً خاصاً لمنهجة النقد.

يمكن نقد نظرية فرويد من ثلاث زوايا، هي:

١ ـ نقد الأسس والمبادئ.

٢ ـ نقد المنهج والأسلوب.

٣ ـ نقد النتائج.

ينهض تحليل فرويد لعلل وآثار النزوع الى الدين على أسس مختلفة، ويمكن تقسيم أسس نظريته، سواء التي ورد ذكرها في كتاباته أو التي لم يرد، الى ثلاثة أقسام:

أ ـ مفاهيم وتصورات التحليل النفسي لدى فرويد وزملائه، ومنها مفهوم الجنس

وعقدة اوديب، وتصورات من قبيل اعتبار الميكانيزمات الدفاعية كالنكوص حالات مرضية.

هذه هي الافتراضات التي أقام فرويد عليها وجهة نظره حول الدين، وقد تبيّن في الغالب بطلانها أو بطلان بعضها.

وبسبب غزارة البحوث والمؤلفات التي كتبها علماء النفس المتأخرون، للتدليل على وجوه الخلل والبطلان في أفكار فرويد، نحيل نقد أسس نظريته الى المصادر المسهبة في هذا الخصوص.

ب ـ المبادئ التصديقية المستقاة من البحوث المنجزة في العلوم الأخرى في عصر فرويد، والتي أخذها أخذ المسلمات واستند اليها في تحليله الديني.

ج ـ كما ان المبادئ التصورية والتصديقية الشائعة لدى اليهود والمسيحيين حول الله والانسان والعلاقة بينهما، كانت من أهم الأسس التي توكّأ عليها فرويد في صياغة رؤيته للدين، فقد نشأ فرويد في أوساط يهودية تقليدية، وأقام تصوراته عن الدين وفقاً لما أحاط به من مفاهيم دينية يهودية ومسيحية، فهو في «مستقبل وهم» يصرّح أن المسيحية هي الشكل الديني الذي يقصده بالنقد والتقييم.[٢٧]

وواضح أن التصورات الدينية في الإلهيات التقليدية لدى اليهود والنصارى هشّة ومتهافتة الى حدٍ كبير، ولذلك عمد المتألهون بعد القرن التاسع عشر، وكأسلوب للدفاع عن الفكر الديني حيال الهجمات العلمانية الى إعادة بناء إلهياتهم، فأبدعوا الإلهيات الحديثة.[٢٨]

أولاً - فرضية القطعان البشرية الأولى:

فرضية القطعان أو الجماعات البشرية الأولى، والأساطير المنبثقة عنها، من الأصول المهمة لنظرية فرويد حول الدين. وقد أخذ فرويد هذه الفرضية من الأبحاث المتداولة في عصره، أي من هبوط الانسان عند داروين، والقوس الذهبي لفريزر وآراء انثروبولوجيين مثل اسميث وآتغين سون. يكتب فرويد في (الطوطم والتابو):

«بالدراسات والتنقيبات التي أجريتها من أجل العثور على الشكل الأولي للتشكيلات الاجتماعية، اقتنعتُ أخيراً بفرضية داروين القائلة ان بناء المجتمع البدائي كان يقوم على تفوّق كامل لأحد الرجال على جميع الأفراد. وقد حاولت في بحوثي رصد الآثار التي تركتها هذه القبيلة الأولى في التاريخ البشري. وأعتقد أن التحولات والتطورات التي شهدتها المجتمعات البدائية، والتي أدت الى ظهور العقائد الدينية والسياسية والاجتماعية كانت مرتبطة بسيطرة (الأب) من جهة، وتنسيق وتآمر الأخوة والأبناء من جهة أخرى».

ولابد من القول ان معظم الذين تأملوا بطريقة منهجية في أطروحة فرويد أصيبوا بالدهشة. إذ كيف يمكن بناء تفسير جزمي قاطع لظاهرة واسعة معقدة كالدين، ولدت مع الانسان ورافقته دوماً، على أساس فرضية غير موثوقة؟! إن علماء الانثروبولوجيا اليوم يعتبرون بعض أو كل مصادر فرويد في تحليل الجماعات البشرية الأولى، غير موثّقة وساقطة عن الاعتبار، وبالتالي فإن النظريات التي أقامها فرويد عليها ساذجة ولا نصيب لها من العلمية.

يؤكد نقاد فرويد أنه في «الطوطم والتابو» يعتبر من ناحية قتل الأب حادثة واقعية، ومن ناحية أخرى يعتمد نظرية لامارك في تحول الصفات الاكتسابية الى وراثية ـ التي اكتسبت صبغة علمية على يد باحثين نظير بياجي ـ ليدّعي أن قتل الأب ترك آثاراً باقية لا تُمحى في التاريخ البشري.[٢٩]

فضلاً عن هذا، ثمة في هذا الأساس عناصر متهافتة غير ناهضة، منها:

أولاً: تفيد الدراسات الانثروبولوجية والبحوث حول البشر الأوائل، أنه لا يمكن الجزم بوجود الجماعات البشرية الأولى، التي كانت تحت إمرة رجل واحد. وداروين أخذ فكرة إنتظام مجاميع الغوريلا عن المسموعات الشائعة بين الناس، وتبيّن بعد ذلك أنها غير صحيحة.

ثانياً: الولائم الطوطمية نادرة جداً، ولا أثر لها إلاّ في عدد قليل من القبائل الملتزمة بالآداب الطوطمية.

وثالثاً: يُغفِل فرويد احتمال وجود الأم في المذهب الطوطمي، وقد ظلّ هذا

الاغفال من سمات نظرية التحليل النفسي حتى ظهر التحليل النفسي الحديث، فكان التركيز الأكبر على دور الأب، ولا من اهتمام بدور الأم، ولعل أساس هذا التركيز هو أن فرويد ذاته كان يعيش مشكلة في علاقته مع أبيه اكثر مما في علاقته مع أمه.[٣٠]

ثانياً - فرضية التعارض بين العلم والدين:

خلافاً للرأي السائد عن نظرية فرويد، يمكن القول انه بادئ ذي بدء اعتبر المعتقدات الدينية موهومة لسبب من الاسباب، وبعد ذلك حاول تفسير ميل الناس لهذه الأوهام اعتماداً على مفاهيم مثل النكوص وعقدة اوديب، وليس من السهل بناءً على اعتبار الدين وهماً، تفسير نزوع البشر الشديد والشامل للدين. ويجهد فرويد على أساس عقدة أوديب ونظرية النكوص في التدليل على أن «الدين نوع من المرض النفسي (العصابي) العام، ينتمي الى فئة العصاب الوسواسي».[٣١]

وكون فرضية أن الدين وهم، من المبادئ الأولية لطروحات فرويد، وليست من نتائجه، أمر مهم من عدة نواحي:

الناحية الأولى: أنه يبرهن على التهافت المنهجي والمسار الخاطئ لفرويد.

والناحية الثانية: أنه يدل على دور باطل في الأسس الفرويدية، فحينما نسأل ما هو الدليل على فرضيّة النزوع للدين، يأتي الجواب أنه الطابع الوهمي للدين والسمة الطفولية للتديّن. وإذا استفسرناه عن سبب كون الدين وهماً، جاءنا الجواب بأنه الطابع المرضي للدين والتدين.

والناحية الثالثة: أنه يشير الى أساس من أسس نظرية فرويد يستلزم مزيداً من التفصيل. فمن الجائز طرح السؤال؛ إذا كان سبب فرضية النزوع للدين وهميّة المعتقدات الدينية، فما هو السبب والدليل على وهمية المعتقدات الدينية؟ التنقيب في مؤلفات فرويد والتدقيق في مؤديات أفكاره حول الدين، يصوغ الاجابة بأنها «التعارض بين العلم والدين». وفضلاً عن الاشارات المتكررة والملّة لهذا المعنى في «مستقبل وهم»[٣٢]، يدل النص التالي على صحة زعمنا: «عموماً، كلما اتضح استقلال

الطبيعة أكثر، وفسِّرت الحوادث الطبيعية بطريقة صحيحة، كلما انسحبت الآلهة عن الساحة وركنت الى العزلة. والواقع أن ثمة علاقة عكسية وطردية بين قوى الطبيعة المعروفة من قبل الانسان [العلوم التجريبية] وبين قدرات الآلهة. فكلما تمايزت الأولى واستقلت واقتدرت، اضمحلت الثانية واختفت واحيطت بالغموض».[٣٣]

هذا الأساس الذي يعتمده فرويد، هو دعامة التفكير العلماني في القرن التاسع عشر، وهو ما اعتبره جون هيك تحدي العلم الحديث، وأحد أسباب عدم الايمان بالله، ويقرره بالشكل التالي: أثبتت العلوم على مر العصور استقلال النظام الطبيعي، من المجرات التي أدهشت عظمتها العقول، حتى الحوادث المجهرية والذرية، فكل التعقيدات والملابسات الجارية بين هاتين اللانهايتين، تحدث بشكل يدل على عدم وجود إله».[٣٤]

هذه الصورة من التعارض بين العلم والدين تنتمي الى فئة الاشكالات الكونية، وثمرتها هي فلسفة مادية ترتدي لبوس العلم.[٣٥] ولكن ما هو الدليل على التعارض بين العلم والدين بالمعنى الذي اشرنا إليه؟ لا ريب أن أحد أسبابه يعود الى ضعف المنظومة الكلامية والأفكار التقليدية في الديانتين اليهودية والمسيحية. والملاحظة النقدية الآتية التي يطرحها هيك بصيغة السؤال تدل على ما قلناه: «هل يمكن الاستنتاج من هذا أنه لا يوجد إله حقاً؟ ثمة صور من العقيدة التوحيدية تستتبع هذه النتيجة السلبية، بيد أن هناك صوراً أخرى لا تستلزم مثل هذه النتيجة. ثمة تصوّر خاص عن الله لا يتعارض فيه إستقلال الطبيعة - وهو ما تؤكد صحته العلوم يوماً بعد آخر - مع الايمان والمعتقدات الدينية. إنها معرفة بالله وبالتأثير الإلهي في العالم لا تتنافى مع الاكتشافات العلمية، سواء الماضية منها أو الآتية».[٣٦]

وبالتالي، فإن أحكام فرويد على صعيد الدين، والفهم العلماني في القرن التاسع عشر عموماً، يبتني على تصوّر خاص لله ولعلاقته بعالم الخلقة، وهو تصور متزعزع لا يصمد للنقد، ولا تأخذ به سوى العامة من الناس. وهو الى ذلك ينطوي على الكثير من المتواليات الفاسدة، كمنافسة العلم. إنه تصوّر عن الله يسمى الإله المختبئ في الجهل (God of the Gaps).

يؤكد الشهيد مرتضى مطهري في كتاب «الدوافع نحو المادية» أن هذا التصور عن الله، ودوره في تحريك عالم الخلقة، أحد أبرز مواطن الخلل والنقص في المنظومة الفلسفية ـ الكلامية الغربية، وقد لعب دوراً أكيداً في نزوع المفكرين الى المادية والعلمانية.(٣٧)

ثالثاً ـ أسبقية الشرك للتوحيد:

التصوّر الذي يحمله فرويد لتاريخ الفكر الديني يستند عموماً الى نظرية تقوّمت على يد ديفيد هيوم، فالأخير يطرح في كتاب «التاريخ الطبيعي للدين»(٣٨) فكرة أن البشر الاوائل كانوا مشركين في عبادتهم لله، بمعنى أنهم كانوا يعبدون آلهة متعددة، وتدريجياً، تحولوا في عبادتهم الى التوحيد. في القرن التاسع عشر كانت هذه هي النظرية السائدة بلا منازع تقريباً، غير أن الدراسات اللاحقة لم تعد تسندها، بل وأثبتت العكس أحياناً، فقررت أن التجربة الدينية تحصل أساساً في شكل توحيدي، وما الشرك والوثنية إلاّ صور مُحرّفة لها.

رابعاً ـ الإله / الأب:

تستند نظرية فرويد في تحليل علل النزوع الى المادية بشكل أساسي الى فكرة الإله ـ الأب. والإله ـ الأب فهم تقليدي في الدين اليهودي، فتصوّر الإله أباً، أو بتعبير البعض تصور الإله بمثابة الأب، مما عابه حتى القرآن الكريم على اليهود. وقد تربّى فرويد في أحضان التقاليد اليهودية، فتركّز فهمه على هذا التصوّر. ويمكن القول أن بناء نظرية وفق تصوّر محدد لله ـ الله الأب ـ وتعميمها على كل انماط العقائد الدينية من مميزات المنهج الفرويدي. وهذا ما سنشير اليه.

خامساً ـ الخطيئة الأولى:

من العناصر المهمة في رؤية فرويد حول الدين، النظرية المسيحية المعروفة عن الخطيئة الأولى Origenal Sain. وهي نظرية طرحها القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٢٠ م) لأول مرة، وتقول: إن الانسان الأول (آدم) ارتكب ذنباً، بسبب من اختياره

وحريته، واقترب من الشجرة الممنوعة، ولهذا خسر حريته، إلاّ أن خطيئته بقيت سارية في نسله.

وقد أشكل بعض المفكرين على فكرة الخطيئة الأولى ومنهم بلاكيوس، المعاصر لأوغسطين، والذي تساءل: كيف يؤدي ارتكاب آدم للمعصية الى تحول في شخصية النوع البشري؟ ومهما يكن من أمر فقد أعتبر فرويد الخطيئة الأولى من أركان الفكر والحياة الدينية وأرجع إليها في تحليلاته. والحال أن هذه النظرية غير مطروحة في جميع الأديان أولاً، ويختلف في شأنها المسيحيون أنفسهم ثانياً.[٣٩]

سادساً ـ التعميمات الخاطئة:

من التهافتات المنطقية في آراء فرويد، والتي اعتبرها بعض النقاد خصيصة ملازمة لفرويد وآرائه، تعميماته المتطرّفة الخاطئة، فهنالك مثلاً شواهد عديدة لتعميماته بلا وجه في «الطوطم والتابو». يكتب بروير الى فورك: «فرويد إنسان له معادلاته واحكامه الجزمية المطلقة. أعتقد أن هذه هي حاجته الروحية أن يعمم القضايا تعميماً مفرطاً».

ويقول أستور: التعميم المفرط من نزوات كل مفكر أصيل يعشق أفكاره عادةً، ويضفي عليها قيمة عالية جداً. وغالباً ما لا تجد الأفكار الجديدة غير المألوفة آذاناً صاغية، إلاّ إذا كان أصحابها على يقين قاطع بأحقيتها وصدقها. ولم يكن فرويد على يقين فحسب من اكتشافه جوانب جديدة من حقيقة الوجود البشري، بل كان كاتباً ماهراً في ترغيب القراء واقناعهم بأفكاره... وثمة سبب آخر للتعميمات المفرطة في نتاجات الشخصيات الوسواسية، لا يعود الى احتفالهم الشديد بأفكارهم الجديدة، وإنما ينبع من نزعة أو حاجة خاصة في صميم شخصياتهم، فلأن شخصياتهم مجبولة على النظام والسيطرة التامة، تراهم ينشدون أنظمة فكرية جامعة تقدم تفاسير متكاملة تقريباً حول البشر.[٤٠]

التعميمات الجزافية في تفسير فرويد للدين، تنجم عنها آفتان أساسيتان:

أولاً: عقدة اوديب على فرض صحتها، لا تصدق على جميع البشر. وكما برهن

علماء نفس مثل إدلر ومزلو، فإن هذه الفكرة لا تنطبق على الشخصيات المتفتّحة ذاتياً، والحال أن تدين الكثير من المتحررين من هذه العقدة أمر لا غبار عليه.

ثانياً: على فرض صحة عقدة اوديب، يبدو تفسير كل سلوكيات البشر على ضوئها تعميماً غير صائب.

سابعاً ـ خلط البواعث بالنتائج:

وهو خلل منهجي شدّد عليه وليم جيمز[٤١] (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) اكثر من غيره. ففرويد يريد استنتاج سلبية آثار التدين عن طريق إثبات باثولوجية النزوع للدين (على افتراض صحة هذا الأساس) بيد أن هذا استنتاج غير موثوق، ويبتني على مغالطة الخلط بين الباعث والنتيجة، فعلى فرض صحة أن الانسان يهتدي الى معتقدات معينة لمواجهة تحديات الحضارة (الباعث) لا يمكن الخلوص من هذه الحقيقة الى بطلان هذه المعتقدات وكونها وهمية (النتيجة).

ثامناً ـ وهمية المعتقدات الدينية:

المتألهون الذين بيّنوا حقيقة الايمان عن طريق منهج الظاهريات، طرحوا اشكال أن وهمية المعتقدات الدينية بشكل سابق للبحث في هوية وأصل الدين، من الأسباب المانعة للمعرفة المحايدة والكشف النزيه عن الواقع. خصوصاً وأن فرويد ذاته يعترف بعجزه عن ادراك تجارب الشهود والعرفان، في حين يذهب الكثيرون الى أن هذه التجارب تمثل أساس المشاعر الدينية.

تاسعاً ـ الخلط بين الدراسات الفيلوجينية والأنطوجينية:

دراسة أسباب نزوع الانسان الى الدين تتأتّى بطريقتين؛ الطريقة الفيلوجينية والطريقة الأنطوجينية. والدراسات الفيلوجينية Phillogenic تأخذ بنظر الاعتبار الدين والبشرية بالمعنى النوعي للكلمة وعلى نحو القضية الحقيقية ـ باصطلاح المناطقة المسلمين ـ وتبحث في أسباب نزوع عموم النوع الإنساني الى الدين. أما الدراسات الانطوجينية Ontogenic فتُعنى باسباب ميل الانسان الى الدين بالمعنى

الفردي للكلمة، وتبحث تدين الأفراد على نحو القضية الخارجية.

ورغم وجود ترابط متبادل وحوار معرفي بين هذين المنهجين، حتى يمكن في بعض الأحيان تعميم المعطيات الانطوجينية كقضايا فيلوجينية باحتياطات كبيرة وفي ظروف خاصة (كما عمم بياجي نتائج انطوجينية بخصوص تحول المعرفة، على تحوّل المعرفة البشرية، ما جعله يعرف بمؤرّخ الذكاء البشري) ولكن لا يمكن الاكتفاء بالدراسات الانطوجينية ومعطياتها لتأسيس نظرية فيلوجينية.

والواقع أن فرويد اقتصر على دراسات انطوجينية ليخرج بنتائج فيلوجينية. فاستنتاجاته حول ماهية نزوع البشر الى الدين (نتيجة فيلوجينية) قامت على دراسات نماذج محدودة جداً من الأفراد.

عاشراً ـ عدم التفكيك بين التوجهات الدينية المختلفة:

التصوّر الذي يطرحه فرويد لهوية التديّن تصوّر غامض ومضبّب، فمثلاً نراه يحمل تصوّراً واحداً عن أنواع التدين، ولا يأخذ بنظر الاعتبار الاتجاهات المتباينة العديدة للتدين وأنواعه المختلفة. وقد أوضح عالم النفس المعروف آلبورت (Allport) بدراسة تجريبية وجود نمطين من التوجّه الديني: التديّن الداخلي والتديّن الخارجي، فالبعض متديّن بشكل داخلي روحي. هؤلاء يعتبرون دينهم جزءاً ضرورياً ومحورياً من هويتهم. والبعض متدينون بشكل خارجي، وهم من يفهمون الدين وسيلة لأهداف أخرى كبرّ الوالدين أو تحقيق مكانة اجتماعية مرموقة. وهنالك من يقول بوجود فريق ثالث يمكن ارجاعه الى القسم الأول، فباتسون (Batson) مثلاً يرى أن البعض يتعامل مع الدين كمكابدة وجودية لأسئلة الحياة الأساسية، من دون أن يصل الى أجوبة نهائية قاطعة.[٤٢]

أطروحة فرويد عن التدين تقتصر على القسم الثاني فقط، بينما أحكامه تشمل كافة ألوان التديّن، وكما ألمع اريك فروم فإن دور الدين في منح الانسان آذاناً يصغي بها لأسئلة الوجود، مما لا يمكن إنكاره، ومن المتعذر تفسير التديّن الناهض من مواجهة الفرد لهويته الوجودية طبقاً لآراء فرويد حول الدين.

أحد عشر ـ عدم التمييز بين أسباب الوقوع وعوامل الظهور:

إن عوامل ظهور الميل البشري للدين والتحقق الفعلي لهذا الميل شيء، وأسباب انبثاق المعتقدات الدينية شيء آخر. وفي الفقرة النقدية العاشرة أوضحنا أن عوامل ظهور الميل البشري للدين على قسمين، وقد أغفل فرويد القسم الأول، وهنا نؤكد أنه على افتراض حصر عوامل ظهور المشاعر الدينية لدى البشر في نمط التدين الخارجي، فإن هذا لا يعني وهمية التعاليم الدينية، إذ يمكن اعتبار التدين والتعاليم الدينية من واقعيات الحياة الانسانية ولها عللها وأسبابها الخاصة، الى جانب الحكم بمرضيّة نزوع البشر صوب هذه الواقعيات.

ملاحظات يونغ على آراء فرويد في الدين

كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥ . ١٩٦١) مؤسس علم نفس التحليل، من أبرز علماء النفس المنظرين للظاهرة الدينية. وقد أبدى المتألهون المسيحيون الجدد اهتماماً بالغاً بمواقفه المناهضة للمادية، ونقوده للتوحيد الفلسفي والإلهيات الطبيعية، وفهمه الجوهري للدين، وموقفه التعددي المستند الى فهمه هذا.

وقد أثارت رؤية فرويد للدين تأملات عميقة لدى يونغ. وأفضى تدقيقه في مواطن الخلل والتهافت لدى فرويد، واسباب عدم توفيقه في تبيين منشأ الدين وآثاره، الى طرحه آراء ذات قيمة معرفية عالية. إن يونغ يتعظ اتعاظ الحكماء من زلّات فرويد وشططه المنهجي، ويتحدث في ضوء ذلك عن أساليب وآفات المعرفة بالحقائق السامية على التجربة والعقل.

يمكن ملاحظة التنقيب في الدين والتجارب الدينية في كل آثار يونغ. ومن كتاباته المهمة عن الدين «علم النفس والدين» الذي يضم مجموعة من محاضراته.[٤٣]

وحسب قراءة جديدة للفصل الأول من هذا الكتاب يمكن إعتباره تأملات منهجية ليونغ في آراء فرويد حول الدين، وهي تأملات تشدد على أوجه الزيغ المنهجي في نظرية فرويد. ويبدو أن اريك فروم الذي أجرى دراسة تطبيقية للرؤى الدينية لدى كل من يونغ وفرويد[٤٤] لم يتبنّ مثل هذه القراءة لآراء يونغ، ولم يُعنَ بالمناحي المنهجية للآراء.

وفيما يلي اشارة الى أبرز ملاحظات يونغ على منهج فرويد في دراسة الظاهرة الدينية:

١ ـ الجزمية المقنّعة (الدوغمائية):

نريد بالجزمية (الدوغمائية) هنا معناها المنهجي، أي نقصد بها منهجاً معيناً وليس عقيدة محددة. والجزمية بما هي منهج، تسييجٌ للعقل والأنظار، ومنهجٌ هو عين الخداع للذات. وللجزمية أشكال متعددة،(٤٥) إلاّ أن أعقد أشكالها ما يكون لدى المتقنعين بمناهضة الجزمية.

يرى يونغ أن نظرية النزعات الجنسية استدرجت فرويد الى حالة من حالات المرض المنهجي نسمّيها الجزمية المقنّعة. ويشير يونغ الى نموذج من المنهج الجزمي لدى فرويد في تعامله مع القضايا المعنوية بقوله: «وفق كل هذا، أرى حالة فرويد حول الروح مثيرة للكثير من التساؤلات، فأينما وَجَدَ فرويد في شخصٍ ما أو نتاج فنيٍ ما أثراً للروحانية، شكّ فيه وأشار الى أنه نزوع جنسي مكبوت، فالشيء الذي لا يمكن التعبير عنه بقوالب جنسية مباشرة يُشار اليه كنزعات نفسية ـ جنسية (Psychoseyuality). وكان اشكالي أن هذه النظرية إذا بلغت نتيجتها المنطقية المرجوّة، انتهت الى نسف الثقافة. ولاشك أن فرويد ككل الدوغمائيين كان مهووساً للغاية بنظرية «الميول الجنسية»، فحينما يتحدث عنها كانت نبرة صوته تتغيّر، ويعتريه الاضطراب تقريباً، وتختفي كل أمارات الطريقة النقدية والمشككة التي كان ينتهجها عادةً، وتظهر عليه حالة غريبة من التأثر العميق».(٤٦)

٢ ـ الايهام في الموضوع:

موضوع علم نفس الدين هو تحليل أسباب وبواعث الميل الديني. ان من شروط البحث في الدين، التوفر على تصور واضح ومحدد للموضوع، بينما لا يبتدئ فرويد تحليله بتعريف الدين ولا يطرح تصوّره في هذا المجال، ولهذا يشير يونغ ابتداءً الى ضرورة تعريف الدين، ثم يبدأ طرح وجهات نظره حول هذه الظاهرة: «لأنني أتحدث عن الدين، من اللازم أن أوضح أولاً المعنى الذي أقصده من هذه المفردة».(٤٧)

٣ ـ رؤية فرويد رؤية على مستوى الحكم لا على مستوى الواقع:

يؤكد يونغ أن الحقيقة التي يفصح عنها علم النفس لابد أن تكون على مستوى الواقع، لا على مستوى الحكم، فعلم النفس يحصر موضوعه في الرؤية الظاهراتية،[٤٨] لذلك ينبغي دراسة الدين بصفته أحد أقدم وأشمل تمظهرات الروح الانسانية، وباعتباره قضية شخصية مهمة، لا من حيث هو ظاهرة اجتماعية وتاريخية فقط.[٤٩]

وبعبارة أخرى ليس من اختصاص علم النفس دراسة المعتقدات الدينية من حيث صدقها أو كذبها، فهذا من شأن المنطق والفلسفة وهو بحث ينطوي على حكم.

ان وظيفة علم النفس دراسة المعتقدات الدينية كواقع نفسي، وأمثال فرويد لم يتعاملوا تعاملاً صحيحاً مع الظاهرة الدينية، فهم في البداية تصوروا القضايا الدينية أوهاماً وأخيلة، ثم إنطلقوا للكشف عن سر ظهور هذه الأوهام لدى البشر، واعتبار التعاليم الدينية أوهاماً من أبرز آفات منهج البحث العلمي.

٤ ـ النظرة المادية:

حصر الهوية الانسانية في الجسم والشؤون المادية من العقبات المنهجية المهمة في طريق البحوث الدينية فإنه «لا معنى للتعصب في حصر الوجود بالوجود الجسمي المادي، فالحقيقة أن الشكل الوحيد للوجود الذي ندركه مباشرةً هو الوجود النفسي... ومن الخطأ الفاحش نسيان هذه الحقيقة البسيطة، والمهمة في الوقت ذاته».[٥٠]

٥ ـ نسبة الحالات النفسية الى الذات:

يرى يونغ أن فكرة «نحنُ الذين نصنع حالاتنا النفسية» فكرة متعصبة ظهرت في وقت متأخر تقريباً، فالى ما قبل زمن ليس ببعيد كان حتى أصحاب الحضارات المتطورة يعتقدون أن العوامل النفسية قادرة على التأثير في أفكار ومشاعر الانسان،[٥١] ومن الأمثلة المهمة لذلك المعتقدات والمشاعر الدينية. كان فرويد يرى أننا نحن الذين نصنع عواطفنا ومعتقداتنا الدينية، والحال أن المعتقدات الدينية

موجودة في كل الأزمنة والأمكنة تقريباً، بل ويمكن حتى أن تظهر بصورة تلقائية، من دون أن تسري من مكان الى آخر أو تنتقل من جيل الى جيل، فهذه الأفكار ليست من صنع الأفراد أنفسهم، وإنما تنبثق في الأفراد.[٥٢]

٦ ـ إغفال الأبعاد فوق الشخصية:

«أعتقد أنه خطأ [منهجي] خطير أن نعتبر نفسية الانسان مسألة شخصية بسيطة، ونفسرها من وجهة نظر فردية محضة، فمثلاً أرى أن إرجاع التوترات الثورية الى عقدة الأب الشخصية [كما هي مطروحة عند فرويد] بعيد كل البعد عن الصواب».[٥٣]

الفكرة أعلاه تقوم على نظرية اللاوعي الجمعي عند يونغ، وهي مصدر الكثير من المشاعر النفسية الموروثة عن تجارب الأجداد الأوائل، وغير المطلع على هذه التجارب النوعية، يعجز عن فهم الحالات النفسية النوعية (الحالات الفطرية للنوع الانساني).

إن الدين بسبب مواكبته للبشر منذ بداياتهم ذو صلة وثيقة بتجارب النوع الانساني، والجنوح الى أنه وليد التجربة الفردية يحول بشكل أكيد دون فهم الحقائق الدينية.

الهوامش

(١) فرويد. مستقبل وهم. نقله الى الفارسية: هاشم رضي. طهران: ١٣٣٩ (١٩٦٠)، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) هيك. فلسفة الدين. ص ٧٢.

(3) Rieff Philip. Freud, , The Minde of the Moralist, London, 1960.

وقد اقتبست خلاصة حياة فرويد من المصادر التالية:

استور، أنطوني. فرويد. ترجمة: حسن مرندي. منشورات طرح نو، ١٣٧٥ (١٩٩٦) طهران، ص ٧ ـ ١٩. ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة الكتابين:

- Jones Ernsest, Sigmund Freud, life& work 3 vol, London, 1953–7.
- Clarh Ronald, W, Freud: The Man & The Cause, London, 1980.

(٤) أحد قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد، ثالثاً ٢ ـ ٣.

(٥) تحت هذا العنوان نشير الى نقاط مفيدة في فهم نظرية فرويد ونقدها. وقد يبدو هذا العرض غير ضروري ضمن هذه الدراسة، غير أن علاقته بفهم نظرية فرويد غير خافٍ على أهل الخبرة.

(٦) نصري، عبدالله. الله في الفكر البشري: منشورات جامعة العلامة الطباطبائي، ١٣٧٤ (١٩٩٥) طهران، ص ١١٢ ـ ١١٣، و أيضاً:

Roazen Paul. Freud & His Followers, New york, 1975.

(٧) يونغ، غوستاف. الخواطر، الرؤى، والافكار. ترجمة: بروين فرامرزي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ (١٩٧٧) طهران (في أغلب المواضع).

(٨) فروم، اريك. رسالة زيغموند فرويد. ترجمة: فريد جواهر كلام، طهران.

(9) MC Guire W.ed. The Frued Lung Letters, london, 1974.

(10) Kaplan H.L.& Sodock B.T, Comprehensive, Glossary Psych-iotry& Psychology, Maryland U.S.A, 1991.

(11) See: Rycroft Charles.A Critical Dictionary of Psychoanalysis, London, 1968.

(١٢) منصور، دادستان. علم النفس الجيني. ج ٢: ص ٣٦.

(13) Comprchensive Glossary...

(١٤) علم النفس الجيني. ج ٢: ص ٣٦.

(١٥) فرويد. الطوطم والتابو. ترجمة: خنجي. طهران، مكتبة طهوري.

(١٦) مستقبل وهم. ص ١٥.

(١٧) م ن، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٨) م ن، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(١٩) م ن، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢٠) م ن، ص ١٧٩.

(٢١) م ن، ص ١٨٢.

(٢٢) م ن، ص ١٨٣.

(٢٣) اريك فروم. التحليل النفسي والدين. ترجمة: آرش نظريان، منشورات بويش ١٣٦٣ (١٩٨٤) طهران، ص ٢١.

(٢٤) م ن، ص ٢٢.

(25) Philip H.L.Freud & Belief, London, Rockiff, 1955 Westport, Comm: Greenwood Press, 1974.

Guirdham Arthur, Christ & Freud, London; George Allen & Unwinltd, 1959.

Suttie, Ian the Origins of Love & Hate, London, Kegan Padl, 1935.

Lee R.S, Freud& Christianty, London: James Clarke Co. Ltd. 1948.

(26) Feuerbach Ludwig. The Essence of christianity tr. George Eliot, London, 1854.

بعد أن أصدر فويرباخ كتابه هذا في عام ١٨٤١، أصدر عملاً آخر باسم «جوهر الدين» في ١٨٤٥.

(٢٧) مستقبل وهم. ص ١٨٦.

(28) Ford, 1990, Vol I, P. 1 – 10.

(٢٩) استور. فرويد. ص ١١٩.

(٣٠) م ن، ص ١٢٠.

(٣١) مستقبل وهم، ص ٤٣٥.

(٣٢) م ن، ص ١٧٩، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٤.

(٣٣) م ن، ص ١٧٩.

(٣٤) هيك. فلسفة الدين. ص ٨٢.

(٣٥) قراملكي، هندسة معرفتي كلام جديد. الفصل الثالث عشر.

(٣٦) م ن، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(٣٧) مطهري، مرتضى، الأعمال الكاملة. ج ١: ص ٤٧٩ ـ ٤٨٧.

(٣٨) هيوم، ديفيد. التاريخ الطبيعي للدين. ترجمة: حميد عنايت، منشورات خوارزمي، طهران.

(39) See: Wolfson. H.A. Religious Philosophy, M.A.SS, 1961.

(٤٠) استور. فرويد. ١٧.

(41) William , james

(42) See: Lippa R.Social Psychology, Cali fornia, Wadsword Publishing Compony, P. 323 – 325.

(٤٣) أهم مؤلفات يونغ الحاوية لنظرياته بخصوص الدين هي:

? الخواطر، الرؤى، والافكار.

? علم النفس والدين (١٩٨٣).

? باراسليسيكا (١٩٤٢) Paracelsica.

? علم النفس والسيمياء (١٩٤٤).

? ايون (Aion).

? جواباً لأيوب (١٩٥٢).

? أربع صور مثالية.

(٤٤) فروم، إريك. التحليل النفسي والدين، ترجمة: آرش نظريان، بويش، طهران ١٣٦٣ (١٩٨٤).

(٤٥) سروش، عبدالكريم. الايديولوجيا الشيطانية أو الدوغمائية. مؤسسة صراط، طهران ١٣٧٤ (١٩٩٥).

(٤٦) الخواطر، ... ص ١٥٩.

(٤٧) علم النفس والدين، ص ٥.

(٤٨) م.ن، ص ٤.

(٤٩) م.ن، ص ١.

(٥٠) علم النفس والدين، ص ١٧.

(٥١) م.ن، ص ١٩.

(٥٢) م.ن ، ص ٥.

(٥٣) م.ن، ص ٢٤.

جدل العلم والدين

أمير عباس زماني*

هل يمثل «المنهج العلمي» القناة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها في اكتشاف الحقيقة؟ ام ان هنالك مناهج اخرى، وحينئذ فما هي تلك المناهج؟ وهل تتمثل بالبرهان او الكشف العرفاني او الوحي ...الخ؟.

ما هي طبيعة العلاقة بين معطيات هذه المناهج المتنوعة؟ ماذا علينا ان نصنع حين تتقاطع النتائج والمعطيات التي يفرزها توظيف المناهج تلك؟.

كانت مصادر المعرفة ومناهجها المتاحة للإنسان محدودة في يوم ما، غير أنه اليوم اكتشف العديد من المصادر والأدوات والمناهج لاكتشاف حقائق العالم، الأمر الذي أدى الى حل الكثير من الألغاز التي كانت مستعصية في الماضي، لكنه من جهة اخرى استتبع هيمنة حالة من الشك والتردد والقلق على حياة الإنسان وأفكاره.

نجد أن واحداً من اهم اسئلة الإنسان المعاصر هو التساؤل حول موقع الدين وحجم اهميته في عصر العلم والتكنولوجيا، حيث كيف يتسنى التوفيق بين الإيمان بتعاليم الدين وتقبل معطيات العلم الجديد؟ واي التصورات حول الله والمعاد... الخ هي التي تنسجم كلياً مع الاكتشافات المبرهن عليها في العلم الحديث؟

---

* استاذ في قسم الفلسفة في جامعة قم. ترجمة: سرمد الطائي.

ما هي وظيفة العلم وما هو المدى المتاح لتدخله، أي مع ملاحظة الأدوات المتاحة له ومنهجه وموضوعه (المنهج التجربي والظواهر التجربية) فماذا يمكن ان نتوقع من العلم؟ هل يمكنه خارج دائرة الوصف وتفسير الظواهر التجربية والسيطرة عليها وتخمينها، ان يتوفر كذلك على معالجة سائر أزمات الإنسان في عصر الحداثة (الشعور بالفراغ، الألم من الغربة عن الذات، الخوف من الموت، اليأس...الخ)، ام انه يتولى اشباع حاجات الإنسان والإجابة عن اسئلته في مستوى وجودي خاص ويعجز عن تناول المستويات الأخرى؟

ثم ما هي دائرة حركة الدين وماذا ننتظر منه؟ فهل جاء الدين ليلقي علينا دروساً في الجيولوجيا والأحياء والفيزياء... الخ ليعالج مشاكل الإنسان واسئلته في المجالات هذه، ام رسالته الأساسية هي هداية الإنسان الى الله والفلاح الأبدي، مما يعجز عن تأمينه العقل والعلوم البشرية (الآليات التقليدية)؟.

وهل ثمة مجال مشترك ودائرة واحدة بين العلم والدين؟ وحينئذ هل يتحدثان في الدائرة تلك بلغة واحدة وينظران الى الموضوعات المشتركة من الزاوية ذاتها؟ وما الذي ينبغي صنعه حين تتقاطع الظواهر الدينية مع معطيات العلم؟.

ثمة ثلاثة تحولات مهمة حصلت في العصر الحديث وتركت آثاراً بليغة في مجال الإلهيات، فجعلت علماء الإلهيات يواجهون اسئلة تتباين كلياً عما كانوا يواجهونه في الماضي، وتلك التحولات هي كالتالي:

١ـ ظهور العلم الحديث وتطوره، فمنذ غاليلو تطور العلم على مستوى ابداع الأدوات وراح يتفوق في ادائه على مستوى الوصف والتخمين الأكثر دقة بالطبيعة اضافة الى تزايد اهليته لمنح الإنسان قدرة اكبر في الهيمنة على الطبيعة واستغلالها.

٢ـ ظهور الأنظمة الفلسفية الحديثة النقدية وتطورها نظير الوضعية والوضعية المنطقية والاتجاه الوجودي وفلسفات التحليل اللغوي.

٣ـ اصبح من الممكن التأسيس للحوار بين الأديان وإقامة العلاقات فيما بينها بشكل اكبر (ظهور علم الأديان المقارن).

وقد أدى ظهور الحداثة بشكل عام والتي تمثل نمطاً خاصاً من الرؤية حيال الكون والإنسان ولوناً حياتياً خاصاً، الى انبثاق ازمات واسئلة ونماذج من القلق التي يواجهها علماء الإلهيات للمرة الأولى.

لعل من غير الممكن تحديد تاريخ دقيق لظهور العلم التجربي الحديث، ذلك ان الإنسان راكم تجاربه العلمية في سائر العصور ودفع بركب العلم خطوة الى الأمام، غير أننا نصل الى مرحلة في تاريخ العلم فنجد بعد تجاوزها ان عجلاته انتقلت الى منحدر شديد وأخذت سرعتها تتضاعف مئات المرات وتصنع المعاجز.

يعتبر الكثير من المؤرخين ان ظهور اعمال غاليلو هي بمثابة نقطة البدء للعلم الحديث في القرن السابع عشر، لأننا نجد في الأعمال تلك انها حددت لأول مرة سائر ميزات المنهج المعرفي للعلم الحديث مثل «وضوح المفاهيم وتعريفها بدقة، تركيب النظرية وممارسة التجربة، عرض القوانين الطبيعية بلغة الرياضيات» ويمكن بحق ان نعد غاليلو «مؤسس العلم الحديث»[1].

ولا يمكن ان نقارن ما حصل في القرن السابع عشر بالحركات البطيئة ذات الإيقاع الطويل مما كان في الماضي، كما لا يمكن مقارنة حجم المنجزات العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بمجموع المنجزات التي تمت في القرون الماضية.

العلم والدين: المواجهة الأولى

يقول باربور: «نشأت المواجهة المهمة الأولى بين العلم والدين عن النجاحات البارزة للمناهج العلمية. وقد بدا أن نتيجة ذلك هي ان العلم (والمنهج التجربي) يمثل الأسلوب الوحيد الذي يمكن الوثوق به لاكتشاف الحقيقة. وأخذ العديد من الناس يعتبرون ان العلم هو الوحيد الذي يتميز بأنه (أمر محسوس وعام وعقلاني يقوم على الأدلة التجربية المتينة) بينما يعدالدين امراً (عاطفياً شخصياً ومحدوداً يقوم على التقاليد والنقول الموثوقة التي تتعارض فيما بينها)»[2].

وإذا اعتبرنا هذا التقسيم صحيحاً فإن مستويات التعارض المحتملة بين العلم والدين ستكون كالتالي:

١ـ التعارض على المستوى النفسي بين الروح العلمية والروح الدينية (او العقلية العلمية والعقلية الدينية).

٢ـ التعارض على مستوى المضمون بين الاكتشافات العلمية والظواهر الدينية (تعارض على مستوى القضايا).

٣ـ التعارض بين القبليات والفروض المسبقة للعقائد الدينية ولوازمها، وقبليات النظريات العلمية ولوازمها (مستوى المبادئ والرؤى العامة).

اتسمت المواجهة الأولى بين العلم والدين بطابع نفسي في الغالب وانبثقت عن النجاحات العجيبة للعلم. فقد ادى ألق التأثيرات النفسية التي تركتها المنجزات العلمية في اقل من نصف قرن، الى الأخذ بألباب الناس الى درجة راح معها الإنسان يتصور أن بإمكانه بواسطة العلم ان يشيد على الأرض ذلك الفردوس الذي وعدت به الأديان، وأن العلم هو العلاج لمشاكل الإنسان وأزماته الوجودية.

وفي ضوء ذلك كان المنهج العلمي هو الطريق الوحيد لاكتشاف الواقع بوصفه المنهج العام الوحيد الذي يناسب كل الأذهان ويمكن الوثوق به واختباره كذلك. بينما يعد الدين معرفة شخصية شعورية لا يمكن اختبارها كما لا يمكن عرضها على الآخرين او إثباتها لهم. وإذا كان التعارض هذا قد حمل اول الأمر طابعاً نفسياً في الغالب، فإنه اخذ يتحول تدريجياً الى نظام فلسفي خاص يمكن ان نطلق عليه «المادية العلمية».

المادية العلمية

تمسكت المادية العلمية بزعمين مهمين:

١ـ ان المنهج العلمي هو الوحيد الذي يمكن الوثوق به في اكتشاف الحقيقة.

٢ـ تمثل المادة (المادة والطاقة) الحقيقة الأساسية الوحيدة في الواقع الموضوعي (وبعبارة اخرى فإن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة وليس ثمة شيء آخر سواهما).[٣]

والدعوى الأولى هي معرفية بينما الثانية هي دعوى ميتافيزيقية وانطولوجية.

فلم يكن أي من هذين الزعمين رأياً علمياً أي انهما لا يستنتجان من العلم ذاته.

ورغم ان المادية العلمية تجعل من العلم نقطة لانطلاقتها، غير أنها ذهبت ابعد من ذلك وقامت بتوسيع دائرة دعواها الى المجال الميتافيزيقي والمعرفي.

وتظهر العديد من صور المادية العلمية في اطار النزعة التحولية وهي نمط معروف للمادية العلمية حيث تدعي النزعة هذه ان قوانين سائر العلوم ونظرياتها في الأصل والأساس، يمكن ارجاعها الى قوانين الفيزياء والكيمياء. وتعتقد التحولية الميتافيزيقية ان الاجزاء التي يتكون منها أي نظام تمثل حقيقته الأساسية. وترى المادية ان سائر ظواهر الكون لا بد أن يتم تفسيرها في نهاية الأمر في ضوء الأجزاء المادية التي هي العلل الوحيدة ذات التأثير في الواقع الموضوعي.

والمنهج التجربي هو الطريق الوحيد لاكتشاف العالم (المادة والطاقة) طبقاً للمادية العلمية. وليس للمناهج غير التجربية (الفلسفية والعرفانية والدينية...) ان تمتلك قيمة علمية ولا يمكن الوثوق بها كما لا تضيف شيئاً الى معرفتنا الحقيقية بالواقع الموضوعي.

ذهب اتباع الوضعية المنطقية (١٩٢٠ ـ ١٩٤٠) فيما بعد الى ابعد من ذلك ولم يزعموا بانه لا يمكن الوثوق بالآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية وأنها دون قيمة علمية وحسب، وإنما قالوا في ضوء عدم خضوعها للتجربة: إنها بالأساس خالية عن المعنى وعن أي مضمون دلالي (يلاحظ الواقع).

وقبل الوضعية المنطقية كانت النزاعات القائمة بين المؤمنين واهل الإلحاد تدور حول صحة الدعاوى الدينية وخطئها، ولكن الوضعية المنطقية ارجعت تلك النقاشات خطوة الى الخلف وزعمت انه ليس ثمة مبرر يدعونا الى اعتبار النصوص الدينية والفلسفية... متضمنة لمعنى يمكن ان يتم تناوله في بحث جاد. وعلى اساس المعيار الذي طرحه اتباع الوضعية المنطقية الأوائل فإن العبارات العلمية ذات المعنى والمضمون (التي تلاحظ الواقع) هي تلك التي يوجد طريق تجربي لإثباتها او إبطالها فقط. وفي ضوء ذلك فإذا لم نتمكن من تقديم اسلوب تجربي لإثبات دعوى ما أو رفضها فإن الدعوى تلك ستكون خالية عن أي مضمون معرفي.

وهكذا فإن القضايا الدينية ليست وحدها التي تخرج من دائرة المعنى والمضمون المعرفي بل ان ذلك سيشمل ايضاً العديد من قضايا الفلسفة والأخلاق وحتى العديد من الجوانب النظرية للعلوم التجريبية (ومنها المقادير النظرية والقوانين الكلية التي هي انتزاعية نسبياً) كما ان أزمة (اللامعنى) لن تطال الدين والأخلاق والفلسفة فقط بل تشمل العلم ذاته كذلك[٤].

ان الاهتمام بالمشاكل التي اثارها مبدأ (القابلية للخضوع للتجربة) في وجه العلم والفلسفة والأخلاق...الخ، اضافة الى المشاكل الأخرى التي توازي في اهميتها المنطقية ذلك المبدأ ذاته، دعت الفلاسفة الى القيام بالتعديلات والتفسيرات اللازمة في ذلك المبدأ؛ ولذا فقد تمت محاولات للتمييز بين العلم وغيره عبر القابلية على الإثبات او الإبطال.

لسنا ضمن المقدمة هذه في صدد تحديد صحة المزاعم التي اطلقها اتباع العلمية والنزعة التحولية او الوضعية المنطقية... او خطئها، وإنما التدليل على ان أياً من تلك المزاعم لا يتمتع بالصفة العلمية حيث لا يمكن اثباتها عبر توظيف الأدوات والمناهج العلمية، بل نجد أنها تحمل طابعاً فلسفياً.

فالقول بأن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة هو رأي ميتافيزيقي يعجز العلم التجريبي عن اثباته او رفضه، كما ان القول بأن المنهج العلمي التجريبي هو المنهج العام الوحيد الذي يمكن الوثوق به هو قضية معرفية لا يمكن تحديد صوابها او خطئها من خلال المنهج التجريبي كذلك.

ونجد أن أسس الوضعية او الوضعية المنطقية بأسرها (خاصة ركنها الأساسي المتمثل بمبدأ القابلية على الخضوع للتجربة طبقاً لكافة صوره وما طاله من تحوير وتعديل) هي اسس لم يتم استنتاجها علمياً. بل اعتبرت بديهية مستغنية عن الإثبات العقلاني او أنها اخذت كمسلمات مقبولة غير مبرهن عليها، او أنها تبقى بحاجة الى ادلة فلسفية لإثباتها.

وفي هذا المستوى من التعارض لن يكون ذلك بين العلم والدين وإنما بين الدين وتلك الاتجاهات الفلسفية التي دخلت الحلبة تحت غطاء علمي جاعلة بشكل غير

منصف دعواها الفلسفية في السياق العلمي. ولا بد من الفصل بين مستوى العلم والقوانين العلمية ومستوى هذه القضايا الفلسفية التي كانت تستمد قوتها ودعمها في الجانب النفسي من المنجزات العلمية للفترة من القرن السابع عشر حتى التاسع عشر.

وينبغي الانتباه الى ان من غير الممكن استخراج نظام فلسفي يتمتع بالشمولية والاستيعاب من أي نظرية علمية كانت. وهكذا علينا التمييز في هذا الموضوع بين النظريات العلمية الثابتة وآراء العلماء الفلسفية التي لم يقم عليها دليل. وليس في وسع أي عالم بوصفه عالماً ان يعمد الى نظرياته التجريبية التي تتصل بمجال بحثي محدود وخاص، فيحولها الى نظام مستوعب يحمل رؤية كونية عامة او أن يستخرج رؤية ميتافيزيقية من صميم نظريات العلم. وسندرك في المستقبل ان العديد من نماذج التعارض بين العلم والدين تنشأ عن «التعميمات غير المبررة لنظريات العلم الى المجالات اللاتجربية».

وكان «التفسير الميكانيكي للعالم» نموذجاً بارزاً لذلك. حيث قدمت قوانين نيوتن للإنسان الفيزياء الميكانيكية التي حققت نجاحات متواصلة وفاعلة في مجال وصف وتحليل دقيق واكثر بساطة للظواهر التجريبية واتاحت للإنسان قدراً اكبر من السيطرة والهيمنة، مما ادى الى ان يتصور البعض انه يمكن تعميم هذه القوانين على سائر اجزاء الكون من اصغر الذرات حتى اكبر الكواكب حيث ان الكون ليس سوى «ماكنة كبيرة ومعقدة تخضع لقوانين ثابتة لا تتغير ولا يمكن تخمينها». ووفق هذا التصور اعتبر الكون بمثابة ساعة كبيرة ومعقدة ابدعها صانعها في زمان محدد وعلى حد تعبير باسكال فإن الصانع قام بتشغيل الساعة بحركة من اصبعه راحت بعدها تعمل تلقائياً، الا في تلك الموارد التي يطرأ على الساعة الكبيرة خلل او عطل معين، فإن الساعاتي العظيم اللاهوتي يتلافى ذلك عبر تدخله المناسب لتعود الساعة تلك للعمل ثانية.

كانت هذه الصورة الإجمالية والمتسرعة جانباً من نمط التفكير الذي اعتمده معظم العلماء والفلاسفة المعاصرين لنيوتن، حيال «الكون والله والعلاقة بين الله

والكون» وقد طرح هذا التفسير الميكانيكي للعالم في فترة ازدهار الفيزياء الميكانيكية. ولسنا حالياً في صدد ايضاح الرؤية هذه بشكل كامل ونقدها وتقويمها، لكن السؤال الذي يستحق الاهتمام هنا هو: ما هي العلاقة بين الصورة الميكانيكية عن العالم وفيزياء نيوتن؟ فعلى فرض اننا نعتبر أن فيزياء نيوتن صحيحة فهل يستلزم ذلك ايضاً ان نتقبل تلك الصورة الميكانيكية عن العالم؟ وهل كان من المبرر لنيوتن ان يستخرج الصورة الميكانيكية هذه عن الفيزياء الميكانيكية؟.

وهل يمكن بناء تصور ميتافيزيقي شامل على اساس مفاهيم الفيزياء النيوتنية التي تمتلك اهمية بارزة كذلك في علم الفلك والميكانيك؟ وهل يتسنى لنا بشكل عام ان نستوحي وصفاً عاماً للكون من منهج بحثي ما؟[٥]

ومن المؤسف انه تم طرح تفسير ميكانيكي للكون في عصر نيوتن على اساس الفيزياء الميكانيكية، وأصبحت تلك التفسيرات الخاطئة اساساً للنظريات المادية والإلحاد فيما بعد. ونعتقد الى جانب وايتهد أن هذه التعميمات غير المبررة والخاطئة هي «مغالطة متأثرة بنزعة حسية غير مبررة» ونعتقد بعدم امكان بناء نظام فلسفي يقدم رؤية شاملة للعالم، على اساس أي نظرية علمية كانت.

وقد قام التعارض في الغالب بين الدين والتفسيرات الميكانيكية للعالم خلال تلك الفترة دون علم الميكانيك النيوتني، والتفسيرات تلك هي التي جعلت الإلهيات والدين يواجهان اسئلة وتحديات عديدة، يمكن الإشارة الى ثلاثة نماذج منها كما يلي:

١ـ الاعتقاد على مستوى الإلهيات بأن دور الله يقتصر على تلافي الثغرات (وأنحاء الخلل التي ربما تظهر في حركة الكون).

٢ـ اعتبار الكون بمثابة ماكنة عظيمة تعمل تلقائياً.

٣ـ اشكالية تصوير علاقة الله بالكون وتدخله في شؤون العالم وتدبيره الضروري... الخ.

التعارض بين القضايا الدينية والعلمية

نجد أن التعارض بين العلم والدين اوائل القرن السابع عشر وحتى في اواخره قد اتسم بطابع نفسي، او أنها ظهرت نتيجة لبعض التعميمات العلمية غير المبررة، او أن التعارض كان في الحقيقة بين الدين والأفكار الميتافيزيقية التي اختفت وراء نظريات العلم. ورغم ذلك فإن التطور المضطرد للنظريات العلمية ولّد بشكل تدريجي شعوراً بأن بعض المعطيات العلمية الحديثة لا تنسجم مع مضامين الكتب المقدسة (ظواهرها ونصوصها).

وراحت مهمة علماء الإلهيات تكتسب المزيد من التعقيد حيث كانوا يواجهون نصوصاً مقدسة تمثل الأساس لعقيدة المؤمنين وهي تتمتع بحصانة ازاء النقاشات والأسئلة اذ تطالب مخاطبيها ان يؤمنوا بمضامينها دون قيد أو شرط، من جهة. ومن جهة اخرى كان هنالك العلم الحديث الذي لم يترك مجالاً لأي نقاش في معطياته عبر المنجزات التي حققها، ولذلك لم يكن في وسع علماء الإلهيات ان يقطفوا ثمار العلم الحلوة (التي تدعم مضامين الكتب المقدسة او النظام الكوني او دوره في صناعة الأجهزة والمعدات...) ويتجاهلون ثماره التي تنطوي على مرارة (حين تتعارض مع الدين والنصوص المقدسة). وفيما يلي نماذج للتعارض بين قضايا العلم الحديث والنصوص المقدسة.

مجالات التعارض

١ـ كان علم الفلك حلبة التقاطع ودائرته الأولى، نجد أن صورة الكون في القرون الوسطى والتي كانت خليطاً من هيئة ارسطو واللاهوت المسيحي، افترضت ان الأرض محاطة بالفلك المركزي المتحد بمركز السماء بينما تقطع الكواكب مساراً دائرياً يتصل بالأفلاك المحركة. وحيث كانت الأجرام والكواكب السماوية تعد كاملة لا يتطرق اليها الفساد فكان يليق بها ان لا تتحرك الا وفق المسار الدائري وهو أكمل الأشكال.

وقد تحول هذا المخطط بسهولة الى رؤية وراح يتطابق مع التجربة العامة والعادية ومع صلابة الأرض وتماسكها بحيث راح يطابق بين موقع الأرض ومقدرات

بني البشر. وهذا هو التصور الذي قدمته القرون الوسطى وتولى العلم الحديث معارضته. ففي علم الفلك الحديث لا تعتبر الأرض فلكاً مركزياً بل هي كوكب متحرك في كبد السماء. والشمس هي التي اعتبرت مركزاً للمنظومة الشمسية لا الأرض كما دلل اكتشاف اقمار المشتري على ان الأرض ليست مركزاً لسائر الحركات. واستطاع غاليلو تقديم المزيد من البراهين على النظام الشمسي المركزي، وشاهد عام ١٦١٠ من خلال التلسكوب المخترع حديثاً، الجبال والمرتفعات الموجودة على سطح القمر مما دلل بوضوح على انه جرم طبيعي غير منظم وليس «فلكاً سماوياً» كاملاً[٦].

وكل من اقتنع بعلم الفلك الحديث وجد نفسه مضطراً الى اعادة النظر في افكاره من جوانب متعددة. فقد قضى الفلك الحديث على التباين بين السفلي والعلوي او مايقبل الفساد وما لا يقبله (هيئة بطليموس) ووصف الكون بأجمعه بمقولات طبيعية متشابهة.

وقد تراجعت مكانة الإنسان وأصبح مرتبطاً بكوكب قلق يحتل موقعاً هامشياً، خاصة اذا عرفنا ان الإنسان هذا كان يعد مركزاً ومحوراً لعالم الإمكان، وهكذا فإن تفرد الإنسان وأشرفيته وفكرة انه يحظى بعناية خاصة... كل ذلك راح يواجه تحدياً حقيقياً.

وبالتالي نجد أن جملة من نصوص الكتاب المقدس التي كانت حتى ذلك الوقت تفسر على اساس الهيئة البطلمية، أصبحت مثاراً للنقاش، اضافة الى الخطر الذي واجهته مكانة الإنسان بوصفه اشرف المخلوقات، وفلسفة ارسطو ومكانته وأهميته التي طالها الشك والترديد.

٢ـ ظهور التفسير الميكانيكي للكون (اعتباره بمثابة ماكنة كبيرة تتسم بالتعقيد) حيث توفرت أرضية الرؤية هذه في عصر غاليلو بينما شاعت منذ عصر نيوتن فصاعداً وتم تأكيدها ودعمها من خلال المنجزات العظيمة التي حققتها فيزياء نيوتن. وكانت الرؤية الميكانيكية تلك تقدم تصوراتها حول الله والكون وعلاقة الله بالكون وطبيعة تدخله في شؤون العالم وتدبيره له مما كان يتعارض بصراحة مع ما

جاء في الكتاب المقدس حول ذلك وما كان يمثل قناعات الاتجاه الديني لقرون متمادية.

ان إله غاليلو ونيوتن هو خالق الذرات الأولى من الكون ذات الأداء المشترك، ويغلب البعد الفاعلي على الإله هذا اكثر من الجانب الغائي وهو علة محدثة اكثر منه علة مستبقية. فهو خالق عناصر الطبيعة الأولية ومحركها والتي أخذت بعد ذلك تواصل حركتها تلقائياً وتتبع في هذا قوانين ثابتة لا تتغير.

بينما لم يكن الإله في الكتاب المقدس ذلك الذي يقتصر دوره على تلافي الثغرات وأنحاء الخلل التي تواجهها حركة الكون احياناً، ولم يكن الإنجاز العلمي الذي يتولى تلافي الثغرات العلمية ليدفع به خطوة الى الوراء ويفتح واحدة من حصونه. بل ان ذلك الإله كان حافظ الإنسان الذي يتولى في كل لحظة توجيه حركة المخلوقات ومنحها رزقها والتدبير الفاعل والمباشر لنظام الخليقة.

٣ـ افرز علم الأحياء دائرة جديدة للتقاطع بين المعطيات العلمية وظواهر الكتاب المقدس، عبر طرح نظرية «تطور الأنواع» من قبل دارون ولامارك وهاكسلي...الخ. ولم يكن الإنسان في ضوء النظرية هذه الخليفة الخاص الذي اختاره الله وخلقه دفعة واحدة ليستخلفه في الأرض، وانما هو جيل متكامل من الحيوانات التي سبقته وقد بلغ هذا المستوى البيولوجي طيلة فترات طويلة وفي ضوء تنازع البقاء.

ولم يكن هذا التصور يتعارض بشكل صريح مع اهم معطيات الكتاب المقدس حول نظام الخليقة وحسب، وإنما لم يعد معه من الممكن التمسك بواحد من اهم الأشكال المطروحة لبرهان اتقان الصنع (لإثبات وجود الله) والذي يقوم على «الانسجام في بنية الجسم والأعضاء مع وظائفها النافعة». كما اخذ هذا التصور يبرر الانسجام والتنظيم لا في ضوء التخطيط والتدبير الإلهي المسبق والحكمة الإلهية البالغة، وانما عبر العلل والعوامل الطبيعية كتأثير البيئة والوراثة وتنازع البقاء...الخ. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التفسير لمنشأ الإنسان البيولوجي كان يتعارض بصراحة مع المنزلة والمكانة الفذة والاستثنائية للإنسان وكرامته وافضليته الذاتية.

وعلى هذا الأساس نجد أن البيولوجيا الحديثة حين طرحت قضية تطور الأنواع، فإنها جاءت بثلاث مشاكل رئيسية واجهها علماء اللاهوت:

١ـ راحت تشكك في حجية وصحة اهم نصوص الكتاب المقدس في موضوع خلقة الإنسان.

٢ـ جردت علماء اللاهوت من الحجة المتمثلة ببرهان اتقان الصنع في اكثر أشكاله شيوعاً (تصوير ويليام بيلي للبرهان هذا) وقدمت بديلاً طبيعياً عنه.

٣ـ جعلت مكانة الإنسان الاستثنائية وشرفه الذاتي واستخلافه، عرضة للخطر.

وكما يقول «باوو» فإن المعرفة العلمية ـ من الهيئة الكوبرنيكية حتى الجيولوجيا الحديثة ـ وقبل دارون بكثير، القت بظلال الشك والترديد على الاتجاه النصوصي (الذي يرفض التأويل) في قراءة الكتاب المقدس. اضافة الى ان التحليل العلمي لنصوص الكتاب المقدس، أي البحوث التاريخية والأدبية التي عرفت بانتقاد الأفضل، راحت تشكك في عصمة الكتاب المقدس تدريجياً وعبر مبررات مختلفة. ولكن المرحلة هذه (عصر دارون) شهدت تشكيكاً للمرة الأولى طال الأسس العقيدية المهمة في الكتاب المقدس نظير: هدفية العالم، مكانة الإنسان وهبوط آدم. وقد استتبع العديد من ردود الأفعال المتباينة.

ان سائر الموارد التي تمت الإشارة اليها وعشرات النماذج الأخرى التي لم يستوعبها الإيجاز هذا، دفعت علماء اللاهوت الى اتخاذ منهج يتفاوت مع المنهج السابق بدرجة ملحوظة. وفي هذا السياق اصبح من اهم الهواجس التي تملكت رجال اللاهوت الحديث السعي الى معالجة جذرية واستراتيجية لمشكلة التعارض بين العلم والدين على مختلف المستويات التي يمكن حصوله فيها.

كما نشاهد أن العديد من العلماء بادروا الى التعاون مع علماء اللاهوت وبذلوا جهوداً مهمة، في ضوء تمسكهم بالعلم من جهة وإحساسهم بالمسؤولية حيال الدين ومواجهتم لمشكلة تعارضه مع العلم من جهة اخرى.

أساليب لعلاج التعارض

يمكن الإشارة لما يلي من الأساليب التي اقترحها الفلاسفة واللاهوتيون وحتى العلماء لمعالجة ذلك التعارض:

١- الفصل بين السياقات (المجالات) العلمية والدينية.

٢- الفصل بين لغة العلم ولغة الدين.

أ- عرفية لغة الدين.

ب - رمزية لغة الدين.

ج - اسطورية لغة الدين.

٣- التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري.

٤- الفصل بين جوهر الدين وأصدافه.

٥- الذرائعية في العلم.

٦- الذرائعية في الدين.

٧- تأويل الظواهر الدينية.

٨- ظنية (لاقطعية) العلوم البشرية.

٩- الفصل بين الدين والمعرفة الدينية.

١٠- التمييز بين عناصر الدين الثابتة والمتغيرة.

١١- التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وغيرها (الفرضيات عن غير الفرضيات).

بقطع النظر عن جملة من المشاكل الأساسية على المستوى المنطقي، يبدو أن كلاً من هذه الآليات المقترحة قد لاحظ بعضاً من القضايا الدينية وجانباً من القضايا العلمية وقام بتعميم خصوصيات تلك الدائرة المحدودة الى كافة مستويات التعارض الأخرى. فنجد مثلاً ان اصحاب الاقتراح الثاني لاحظوا أن بعض القضايا الدينية تتسم بلغة رمزية وليس ثمة تعارض في الموارد تلك. لكنهم اصدروا حكماً عاماً يفترض ان لغة الدين رمزية دائماً بينما ليست لغة العلم كذلك. وهذه التعميمات هي التي تمثل ثغرات في الأساليب المشار اليها.

لعل من الممكن اختيار اسلوب ملفق ومعدل يتضمن نقاط القوة في تلك الأساليب ويتخلص من تعميماتها. وسنتولى فيما يلي إيضاح الأهم من بينها ثم دراستها ونقدها اجمالياً.

الفصل بين السياقات

من الشروط اللازمة في تحقق التعارض بين العلم والدين هو اشتراكهما معاً في جملة من السياقات والمجالات (وإن كان ذلك في قضية واحدة) التي تتعارض في اطارها رؤية العلم مع رؤية الدين الى درجة لا يمكن معها التوفيق بين ظواهر الكتاب المقدس ونصوصه والمعطيات العلمية (كأن يكون التعارض في مستوى التناقض مثلاً) وعلى هذا الأساس يمكن تحقق أرضية التعارض في فرضين:

أ: ان يتحدا في سياقاتهما ومجالاتهما بشكل كامل.

ب: ان يتحدا كذلك بنحو جزئي.

لكننا اذا واجهنا فرضاً ثالثاً لا يتوفر فيه أي مجال مشترك بين العلم والدين (التغاير الكامل) فإن التعارض لا يمكن ان يقع ابداً. وقد اضطر البعض الى التمسك بهذه النظرية للتخلص والى الأبد من اشكالية التعارض. ويعود الاضطرار الى هذه النظرية بالطبع الى عوامل وأسباب فكرية عدة يمكن ملاحظتها فيما يلي(٧):

١ـ المواقف الخاطئة المتعصبة التي صدرت عن رجال الكنيسة حيال العلماء والنظريات العلمية (والنموذج البارز لذلك هو الموقف من غاليلو).

٢ـ طرح بعض وجهات النظر غير الناضجة من قبل جملة من العلماء حول جانب من المقولات اللاهوتية (والنموذج الواضح لذلك نظرية الإله الذي يقتصر دوره على تجاوز الثغرات التي تظهر في حركة العالم طبقاً لنيوتن).

٣ـ الفهم المادي للعلم الحديث.

٤ـ الإصرار المبالغ فيه من قبل الكنيسة على المنهج النصوصي (ترك التأويل) في تفسير الكتاب المقدس.

٥ـ ظهور أرضية الفلسفات التحليلية (في فلسفة كانت، والوجودية وفلسفة التحليل اللغوي).

٦ـ الفهم الخاص للعلم من قبل بعض العلماء بوصفه معرفة تقنية وآلية محضة.

٧ـ السعي الى حل اشكالية تعارض العلم والدين جذرياً واستراتيجياً.

وفقاً لاتجاه الفصل بين السياقات لا يمكن للعلم ولا للدين ايضاً اشباع حاجات الإنسان كافة والإجابة عن تساؤلاته بأجمعها. اذ يتولى كل واحد منهما معالجة مشاكل وهموم خاصة ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر فثمة رسالة وهدف خاص لكل منهما على حدة.

فرسالة العلم مثلاً هي تفسير الظواهر التجريبية وتخمينها ومحاولة السيطرة عليها (وفي ضوء جملة من التصورات الذرائعية ليس هنالك هدف للعلم سوى في المستوى الأداتي) بينما تتمثل رسالة الدين بهداية الإنسان من الظلمات الى النور والبلوغ به الى فلاحه الأبدي. حيث يدلنا على سبيل النجاة ومستقبل الإنسان والأسلوب لبلوغ الفلاح ذاك... الخ. ويمكن ان نذكر فيما يلي جملة من المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا معالجة اشكالية التعارض على اساس الفصل بين السياقات والدوائر.

أ ـ غاليلو

يمكن اعتبار غاليلو مؤسس العلم الحديث. وحين واجه مشكلة التعارض بين معطيات ابحاثه الفلكية وظواهر الكتاب المقدس فإنه اقترح ثلاثة سبل لمعالجة ذلك:

- التمييز بين دائرة الدين ودائرة العلم.
- التمييز بين لغة الدين ولغة العلم.
- التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وتلك التي لم يتم اثباتها بعد.

وكان غاليلو يعتقد أن سبيل المعالجة الأول يكمن في ان «الدين جاء ليهدي الى الفردوس لا الى مدارات الفضاء ومساراته» وهو يقول في رسالته الى غراندوشس كريستيانا: «اعتقد أن لا أحد من هؤلاء سيدعي ان علوم الهندسة والفلك والموسيقى

والطب قد طرحت في الكتاب المقدس بنحو افضل مما طرحته كتب ارخميدس وبطليموس وبويتوس وجالينوس. وعلى هذا الأساس من المحتمل ان وصف (ملكة العلوم) الرفيع قد أطلق بمعنى ثانٍ على الإلهيات، أي بسبب موضوعها ولأن العلم بالحقائق التي لم يكن للإنسان ان يتصورها عبر طريق آخر في موضوع تحصيل السعادة، قد تم تقديمه لبني البشر من خلال المعجزة والوحي الإلهي وحسب»[٨].

يرى غاليلو أن الدين يتناول «الحقائق المعنوية» التي تتسم بميزتين رئيستين هما:

١ـ انها تتصل بسعادة الإنسان الأبدية.

٢ـ تعجز ادوات الإنسان العادية عن معرفتها.

والدور الأساسي للدين يتمثل بتحديد سبيل النجاة وحركة الإنسان نحو الله، بينما يتوفر العلم على دراسة الحقائق التجريبية. ولذلك فهو يعتقد أن دوائر الدين تتباين في الغالب مع المجالات العلمية، اما في المواطن النادرة التي تناول فيها الكتاب المقدس حقائق العلم والتجربة فلا بد أن نلاحظ:

اولاً: انه تم التأكيد هناك على الجوانب التي تتصل بالهداية اكثر منه على الجوانب العلمية.

ثانياً: تم طرح الموضوعات تلك بلغة اخرى تختلف عن لغة العلم الدقيقة التي لا تقبل التأويل وتخلو عن اساليب الكناية والمجاز. حيث نجد أن لغة الدين في المواطن تلك إما ان تكون متطابقة مع لغة المخاطبين في عصر التنزيل (العرف اللغوي لذلك العصر) او أنها لغة رمزية مجازية وتمثيلية. وبالتالي فإنه لا يوجد أي لون من التعارض بين العلم والدين.

وجدير بالذكر أن العلوم الإنسانية لم تكن قد حققت بعد في عصر غاليلو تقدمها وازدهارها، وكان يلاحظ العلوم التجربية بالدرجة الأولى (خاصة الفلك والفيزياء والكيمياء...) ولذلك فإنه شعر بأن الدائرة المشتركة بين العلم والدين محدودة للغاية. لكن اجابة غاليلو هذه ورغم انها قد تكون في عصرنا الحالي ذات اهمية في معالجة التعارض مع العلوم التجربية، بيد أنها لم تلاحظ مشكلة التعارض المحتمل بين الدين والعلوم الإنسانية مما يتحرك في دائرة اشتراك اكبر.

ب ـ كانت: الدين في دائرة العقل العملي

اعتمد عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) استراتيجية جديدة في التوفيق بين العلم والدين. وكان قد تأثر بنحو عميق بالعلم النيوتني وارتباطه بالملاحظة التجربية، غير أنه اعتقد أن ثمة نواقص في مناهج العلم تترك مجالاً مفتوحاً للعقائد الدينية.

ويرى كانت ان حقل المعرفة العلمية ينحصر في عالم الظواهر التجربية، أي عالم الظاهر لا عالم الواقع ونفس الأمر (الموضوعات بوصفها اشياء في ذاتها)، اذ لا يمكننا ابداً ان ندرك نفس الأمر او الاشياء في ذاتها بمعزل عن الشوائب الذهنية الخاصة. اذ إن الذهن ليس مجرد جهاز استقبال يتأثر بالواقع الموضوعي، بل انه يتدخل دوماً في الدفقات المشتتة للمعطيات الحسية ويصوغها بأسلوب خاص في قالب مقولاته ويصنفها ليفرض تلك القوالب او المقولات او يطبقها على المواد الحسية الخام. وعلى هذا الأساس تتشكل دائرة تدخل العلم في اطار الظواهر المحسوسة الزمانية ـ المكانية. بينما تتحد نقطة البدء للدين والشريعة في دائرة مباينة للغاية أي في اطار «الشعور بالإلزامات الأخلاقية للإنسان».

يعتقد كانت ان الله هو مبدأ مسلّم (اصل موضوع) للنظام الأخلاقي. والعقائد الدينية هي في اساسها مسلّمات يوجبها وعينا بالإلزام الأخلاقي، ويتطلب وجود القوانين الأخلاقية مقنناً هو مبدأ تلك القوانين والضمان الذي تقوم عليه، كما يتطلب الفعل الأخلاقي المتواصل وجود لون من الارتباط بين الفضيلة والعاقبة الحسنة او الإيمان بذلك الأمر الذي يدفعنا الى الايمان بموجود يتولى الهداية والتوجيه، وهو يحقق العدالة عبر ضمانه لثواب عادل ازاء الفضيلة في حياة اخرى.

وفي ضوء هذا يرى كانت ان دائرة الدين تشمل شؤون الأخلاق والحرية الإنسانية ووجود الله والحياة الآخرة والعلاقة بين الفضيلة والثواب...الخ. وبعبارة اخرى فإن دائرة تدخل الدين تقع في مجال العقل العملي ويتمثل جوهر الدين في الإحساس بالإلزام الأخلاقي[٩].

وليس ثمة تعارض بين العلم والدين في ضوء هذا التصور الذي ابتعد عن التراث الديني عبر منح الأولوية للأخلاق. فلكل من العلم والدين مجاله ودوره الخاص، ولا

يضطر الدين الى الدفاع عن نفسه من خلال الاستعانة بالفجوات التي يعاني منها التحليل والوصف العلمي وهي آخذة في التقلص، ولا من خلال ادلة اتقان الصنع المدعاة. ولا يوجد منافس للعلم في نطاق الظواهر التجريبية حيث تتسم قوانينه بالإطلاق الشامل، لكن دور العقائد الدينية لا يتمثل بإشاعة التفسيرات العلمية بل في بلورة افضل وتكريس اكبر لحياة الإنسان الأخلاقية من خلال الربط بين المعرفة والحقيقة الغائية. وفي هذا اللون من التصور تعود دائرة المعرفة الممكنة الى العلم الذي له كامل الحرية في اكتشاف الدائرة هذه. ويتولى الدين توجيه السلوك الأخلاقي وبلورته ومنحه طمأنينة شاملة بنحو متزايد.

وقد صرح كانت بأنه وجد من الضروري ان يتم تجاهل العلم (المعرفة) كي تتاح الفرصة للإيمان[١٠].

ج ـ رد فعل التعصب المذهبي الحديث

في طليعة هذا التيار يقف كارل بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) الذي ترك اثاراً عظيمة على الفكر البروتستانتي في القرن العشرين، ويعتقد الاتجاه هذا بأن العلم والدين لا يختلفان في موضوعهما ومضمونهما وحسب بل ان ذلك صادق كذلك على مستوى منهجي المعرفة فيهما الى الحد الذي تغدو فيه المقارنة بينهما دون جدوى.

ونجد طبقاً للرؤية هذه ان الدفاع عن الدين ازاء العلم لا يتيسر الا بالفصل الكامل بين دائرتيهما ومنهجيهما، وأن أي مسألة او موضوع نأخذه بعين الاعتبار يمكن معالجته في كلتا الدائرتين بل لا بد ان يكون منتمياً الى دائرة الدين فقط او دائرة العلم وحسب. ولذلك فإنه لا يمكن لأي منهما أن يقدم العون للآخر.

يرى كارل بارت ان الله هو وجود يتباين مع عالم الطبيعة كلياً وبشكل دائم، ولا يمكن معرفته من خلال الطبيعة لكنه يتجلى للإنسان بنفسه حين يشاء هو وحسب وحينئذ تمكن معرفته. ونلاحظ ان الانفصال والتباين يتحرك في ثلاثة مستويات:

١ـ بين العقل الطبيعي والوحي.

٢ـ بين الله والكون.

٣ـ بين المسيح وسائر الناس.

ويعتقد الاتجاه هذا أن الفرق بين المناهج العلمية ومنهج الإلهيات يقوم على التباين بين موضوعيهما المعرفيين حيث تعالج الإلهيات موضوع الرب المتعالي الخفي بينما يعالج العلم عالم المادة والطبيعة. ويختلف هذان الموضوعان عن بعضهما الى درجة لا يمكن معها توظيف مناهج متشابهة في كلا الحقلين. وإذ تتباين الإلهيات والعلم على مستوى الموضوع والمنهج فإنه لا يمكن حصول تعارض بينهما كما لا يمكن ان يكون احدهما عاضداً للآخر[١١].

د ـ الوجودية: الدين في اطار «الوعي الإنساني»

نرى في الوجودية ان الفصل بين حقلي العلم والدين ومناهجهما ينشأ عن التقابل بين «مجال الوعي الإنساني ومجال الأشياء التي لا تمتلك الوعي والإرادة». وقد بين مارتن بوبر هذا التقابل على افضل وجه من خلال التمييز بين لونين من العلاقة، كما يلي:

١ـ العلاقة بين الأنا والهو، وهي علاقة بين المرء وشيء ما (ليس بشخص وغير واعٍ).

٢ـ العلاقة بين الأنا والأنت، وهي العلاقة بين شخصين.

يرى بوبر أن العلاقة بين الأنا والهو هي تصوير لعلاقتنا مع الطبيعة، وعلاقة التجربة مع الأشياء غير الواعية والجمادات من هذا القبيل كذلك، ولا يتطلب هذا اللون من العلاقة أي لون من التعايش الشامل والانفتاح المتبادل. بينما نجد في العلاقة بين الأنا والأنت أننا نضطر الى الانفتاح والمباشرة والتوافق، أي ان العلاقة تلك تتأسس حين يوجد لون من «التفاهم» وبالتالي لغة مشتركة بتعبير افضل. وعلاقة الإنسان بالله (وهي الموضوع الأساسي للأديان) هي علاقة الأنا والأنت مما يتطلب لوناً من المباشرة بالروح والقلب والحب، وتتمثل دائرة الدين في الإطار هذا، حيث يتناول القضايا المتصلة بإطار الوعي الإنساني.

وتتضح ابعاد الإنسان الوجودية عبر عملية اتخاذ القرار والتعايش في صميم

المعترك الحياتي وحسب، لا من خلال الأساليب العلمية الهادئة. ولذلك يتناول الدين حاجات الإنسان ومشاكله في هذه الدائرة الخاصة فيعالج القلق واليأس وعقدة الذنب والخوف من الموت والعدمية... بينما يتحرك البحث العلمي في اطار العلاقة بين الأنا والهو حيث يقوم العلماء بدراسة هادئة للظواهر التجريبية ويتولون تحليلها وتفسيرها[١٢].

وفي ضوء هذا تتباين دائرتا العلم والدين وطبيعة تناول الموضوعات اضافة الى الموضوعات ذاتها، وبالتالي تتباين مناهج البحث العلمي والديني ايضاً، ولذلك لا يمكن وقوع التعارض بين العلم والدين.

يعتقد سيرن كير كجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) بوصفه مؤسس الفلسفة الوجودية، حول العلاقة بين الفلسفة والمسيحية ان الأخيرة «ليست مذهباً فلسفياً يتطلب فهمه ممارسة عقلية» حيث لم يكن المسيح فيلسوفاً كما لم يقم الحواريون بتأسيس دائرة علمية صغيرة ولم تطرح المسيحية بوصفها «نظاماً محدوداً اقل في اهميته وجدواه من نظام هيغل»[١٣].

وهو يرى ان محاولة تبرير المسيحية عقلياً هي جهد ينطوي على الخطأ ودون جدوى لأن جهداً كهذا ينشأ عن غياب الإيمان، ولأن المؤمن يستغني عن البرهان والدليل. ان اول من فتح الباب للدفاع عن دين المسيح هو يهوذا آخر في الحقيقة، وقد مارس يهوذا الخيانة بقبلة غير أن قبلة يهوذا الآخر لم تكن تعني الخيانة بل الحماقة.

كان كير كجارد في الواقع واحداً من الأنصار المروجين لاتجاه «اصالة الايمان» والتي نجد على اساسها ان ما تمس الحاجة اليه في دائرة الدين هو «الإيمان» الذي ينطوي في ذاته على لون من «المخاطرة، والاتجاه نحو الظلام والغموض وغياب اليقين العقلاني...الخ». بينما نكون في دائرة العلم والفلسفة في صدد ممارسة التجربة والإثبات واليقين العقلاني الذي نكتسبه عبر التجربة او البرهان العقلي.

ان الإثبات القاطع واليقيني في حقل الدين بواسطة العلم او المنهج العقلي، ليس بممكن ولا مرغوب فيه؛ لأنه لو كان ممكناً لتحقق حتى الآن، وهو ليس مطلوباً لعدم انسجامه مع حقيقة الإيمان.

نجد كذلك ان كارل ياسبرز يفصل بين مجال العلم ومجالات الميتافيزيقيا والدين بشكل صريح عبر التمييز بين مستويات الوجود، ويمكن تناول الوجود عبر ثلاثة مستويات في فلسفة ياسبرز.

١ـ الوجود التجربي (زمانياً ومكانياً) مما يتصل بدائرة العلوم التجربية ويكون المنهج فيه تجربياً حسياً.

٢ـ الوجود الخاص والملائم بوصفه موجوداً انضمامياً قابلاً لأن يخضع الى دراسة تقوم على المنهج الوجودي.

٣ـ الوجود في ذاته الذي يمكن دراسته عبر الميتافيزيقيا فقط. وفي موازاة هذه المراحل الثلاث يتناول ياسبرز الإنسان في مستويات ثلاثة كذلك:

الأول: الإنسان بوصفه موجوداً تجريبياً (da - sein أو هو هناك)* ويكون الإنسان في هذا المستوى شيئاً في اطار الزمان والمكان ومع سائر الأشياء التجربية، ومن هنا يدخل حيز البحث العلمي التجربي.

الثاني: الإنسان بوصفه شعوراً واعياً صرفاً في وسعه ادراك المجردات، وهو يدخل عبر هذا الجانب حيز البحث الفلسفي والمعرفي.

الثالث: الإنسان بوصفه روحاً ونفساً تواجه حاجات ومشاكل خاصة كالقلق والخوف واليأس والوحدة ...الخ. ويتناول الدين المشاكل الإنسانية في هذا المستوى الخاص[١٤].

ونلاحظ على هذا الأساس ان مستويات الإنسان الوجودية متعددة ولكل منها متطلباته وقوانينه الخاصة، ويتناول كل من العلم والفلسفة والدين مشاكل واحد من المستويات تلك وبالتالي لا يبقى أي محور مشترك او موضوع واحد بينهما، وهكذا لا يمكن تصور التعارض بين العلم والدين.

هـ ـ التحليل اللغوي: التوظيفات المتعددة للغة

لاحظنا فيما مر أن الوضعية انتهت الى ان «اللغة الوحيدة التي تنطوي على

---

* يعبر البعض عن ذلك بالآنية (المترجم).

مضمون معرفي» (وتلاحظ الواقع) هي لغة العلم التجربي التي ثمة سبيل الى اثباتها او رفضها او دعمها تجربياً. واعتبرت اللغات الأخرى التي لم تكن تتمتع بهذه المواصفات، خالية من المضمون المعرفي والمعنى.

تنبه فتجنشتاين الذي اسس الوضعية المنطقية من خلال كتابه الموسوم «رسالة فلسفية ـ منطقية»، وبسرعة الى امكانية تقديم نماذج متعددة* من خلال اللغة وتمتلك كل من تلك النماذج قوانينها وتطبيقاتها الخاصة. ولغة العلم التجربي هي واحدة من اللغات المتنوعة المتاحة والتي تروج بين الناس، ولا يمكن ان نتخذ من اللغة تلك والقوانين التي تحكمها معياراً لسائر النماذج اللغوية.

وفيما يلي خلاصة لآراء فتجنشتاين حول اللغة مما جاء في كتاب «ابحاث فلسفية» وأسس لفلسفة اخرى سميت «فلسفة التحليل اللغوي» حيث تعد اليوم الاتجاه الشائع في بريطانيا وأمريكا:

١ـ في هذا التصور الجديد لا يتمثل معيار القضية التي تنطوي على مضمون، بالقابلية على الإثبات والرفض تجربياً. بل كان معيار ذلك أن يكون لها توظيف وتطبيق، ولذلك كان شعار فتجنشتاين واتباعه هو «لا تسأل عن معنى قضية، بل عليك ان تدرك توظيفها». ونجد في هذا المنهج الحديث ان اللغة تعتبر خالية عن المعنى فيما لو افتقدت لتوظيف لغوي في الدائرة اللغوية وحين لا يمكن انجاز تطبيق لغوي خاص من خلالها. فالمعيار لانطواء القضية على معنى هو وجود امكانية للاستخدام لا القابلية على الإثبات او الإبطال (عبر التجربة).

٢ـ نواجه في ضوء هذه الرؤية لغات متعددة ومتنوعة (نماذج مختلفة من اللعبة اللغوية) نظير لغة العلم والفلسفة والفن... الخ. ولكل من هذه النماذج تطبيقه وتوظيفه الخاص، فلغة العلم لتحليل الظواهر التجربية، ولغة الفن لإثارة المشاعر، ولغة الدين لأجل الهداية ...الخ.

٣ـ لكل من نماذج اللعبة اللغوية هذه قوانينه ومبادئه الخاصة التي تختلف عن

---

* يعبر عنها باللعبة اللغوية أي نمط استخدام اللغة (المترجم).

قوانين النماذج الأخرى ومبادئها، ولا يمكن ابداً ممارسة نقد وتقويم لنموذج لغوي معين عبر قوانين نموذج لغوي آخر. ولذلك لا يمكن تقييم لغة الدين مثلاً عبر الضوابط والمعايير التي تخضع لها لغة العلم (كمبدأ القابلية على الاختبار التجربي).

٤ـ لكل من نماذج اللعبة اللغوية منشأ في نمط حياتي خاص يتناسب معه. فاللعبة اللغوية العرفانية تنشأ عن نمط الحياة العرفانية وهكذا لغة الدين التي تنشأ عن لون الحياة الدينية، وحيث ان للناس انماطاً حياتية متنوعة وأن كلاً منهم يعيش حياة خاصة فنحن نواجه نماذج متعددة ومتنوعة من اللعبة اللغوية.

٥ـ لأجل فهم أي لعبة لغوية خاصة لا بد من استيعاب القوانين التي تحكمها بنحو جيد، لكن استيعاب بعض قوانين تلك اللعبة لا يمكن الا من خلال الولوج الى العالم الخاص لتلك اللغة ونمطها الحياتي. وكي نفهم لغة الدين مثلاً لا بد من الدخول في عالم المتدينين وملاحظة الكون والله والإنسان طبقاً لرؤيتهم. ويخطئ اولئك الذين يحاولون فهم لغة الدين او العرفان عبر ما سوى ذلك، حيث لا يمكن في المجالات هذه الاكتفاء برؤية المتفرج بل لا بد من ولوج ميدان اللعبة لأجل فهمها.

يعتقد معظم فلاسفة التحليل اللغوي تبعاً لفتجنشتاين في موضوع العلاقة بين العلم والدين، انهما نشاطان متباينان بنحو كامل وجذري الى درجة لا يتعارضان معاً كما لا يعضد احدهما الآخر او يدعمه، وذلك لما يلي:

اولاً: الاختلاف القائم بين لغة العلم ولغة الدين.

ثانياً: التمايز بين مجالاتهما.

ثالثاً: التباين على مستوى المنهج في اكتشاف الحقائق.

وتطالعنا من بين فلاسفة التحليل الذين قالوا بالفصل بين مجالات العلم والدين اسماء نظير «دز فيلبس» و «وبريث ويت» و «و. ت. ستيس[١٥]» الذي يرى ان العلم يتناول الموضوعات ذات الصلة بعالم الزمان والزمانيات (أي عالم المادة بفارق يسير) بينما يتناول الدين موضوعات عالم اللازمان او ما وراء الزمان الذي يعبر عنه بـ «الأبدية». وبعبارة اخرى فإن العلم يعالج «التجارب الزمانية والمادية» ويتولى

تفسيرها بينما يتكفل الدين بمعالجة «التجارب العرفانية» ويتولى تقديم تفسيرات صحيحة لها. ويطرح ستيس ثلاث مهام رئيسة للدين في مستوى الأبدية الذي يمثل نطاق الدين الخاص كما يلي:

أ ـ تحفيز التأملات العرفانية لدى الإنسان.

ب ـ تقديم تفسيرات صحيحة للتأملات العرفانية.

ج ـ تقديم موضوعات جديدة للتأملات تلك.

ويرى ستيس ان الدين والعلم لا يتباينان بلحاظ مجالاتهما وحسب بل ان للغة كل منهما ميزات خاصة. حيث ان لغة الدين ذات طابع تحفيزي تعبوي بينما تمتاز لغة العلم بطابع توصيفي تحليلي صرف.

التمييز بين لغتي العلم والدين

حاول العديد من مفكري الغرب، ومعظمهم من فلاسفة التحليل اللغوي، معالجة مشكلة التعارض عبر التمييز بين لغتي العلم والدين، ويتوزع انصار هذا المنهج على عدة اتجاهات.

أ ـ راح البعض يؤكد على رمزية لغة الدين مما لا تتسم به لغة العلم، ومن هؤلاء «بول تيليش».

ب ـ اكد البعض على الطابع العرفي للغة الدين، بينما اعتبروا لغة العلم لا عرفية ودقيقة (لغة رياضية).

ج ـ يصر البعض على انشائية لغة الدين مقابل الطابع الإخباري المحض للغة العلم.

د ـ يستند البعض الى قابلية لغة الدين على التأويل على العكس من لغة العلم.

هـ ـ يؤكد البعض على قابلية لغة العلم للإثبات او الإبطال التجربي على العكس من لغة الدين وبالتالي فإن الأخيرة تعد خالية عن المعنى.

لسنا هنا في صدد تفصيل كل من الاتجاهات هذه ونقدها حيث نوكل ذلك الى مناسبة اخرى، ولكن نشير وحسب الى ان ثمة قواسم مشتركة عدة بين لغتي العلم

والديـن، فنجـد مثـلاً ان كليـهما ذو معنـى يلاحـظ الواقـع، ويتـم في اطـار توظيـف النماذج والدلالات والرموز. ورغم ذلك فإن لغة الدين تتمتع بخصائص تميزها عن لغة العلم طبقاً لما يلي:

١ـ على خلاف لغة الدين لا تمتلك لغة العلم بنية واحدة، بمعنى انه لا يمكن اعتبار كافة القضايا الواردة في النصوص الدينية من نوع واحد، اذ لا يمكن مثلاً تحليلها جميعاً على اساس لغة الرمز او اعتبارها بأسرها لغة عرفية. وهكذا تطرح القضايا الدينية بلغة الرمز وبعضها الآخر بلغة عرفية وتصاغ جملة منـها بشكل إخباري واخرى بلغة الإنشاء.

٢ ـ ان لغة الدين تقبل التأويل اذ إن لها ظاهراً وباطناً وفي وسعنا ان نجد وراء الظاهر العشرات من المعاني الباطنية عرفاناً وفلسفة... الخ. بينما لا معنى للتأويل الباطني في لغة العلم.

٣ـ علاوة على ما تتمتع به لغة الدين من بعد وصفي ودلالي فإنها تنطوي كذلك على مضمون شاعري وتعبوي وفني. بينما لا ينبغي ان تتضمن لغة العلم أي جانب تعبوي وشاعري.

٤ـ تتضمن لغة الدين اساليب الكناية والمجاز والتشبيه والاستعارة...الخ بينما لا مبرر لاستخدام ذلك في لغة العلم.

٥ـ في وسع الجميع ان يفهموا لغـة الديـن، لكن لغـة العلـم تنطـوي علـى جـانب تخصصي وليس في وسع الجميع ان يستوعبوها.

التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري

طبقاً لهذا الأسلوب في معالجة التعارض لا بد علينا ان نميز بين امرين احدهما تجربة الأنبياء النقية عن الشوائب خلال الوحي، والآخر هو التفسير البشري لتلك التجربة فيما بعد.

حيث يمر الأنبياء خلال الوحي بتجربة قدسية طاهرة وواقعية مجردة عن أي شائبة نقص او خطأ وهي التي تمثل جوهر الدين الأساسي مما لا يتدخل فيه أي

بعد بشري. ولكن الأنبياء وبعد هذه الحالة الشهودية وهي من العلم الحضوري، ولكي يعبروا عنها ويفسروا ويقوموا بطرحها للآخرين فإنهم مضطرون الى صياغتها في قالب المفاهيم واللغة السائدة لدى المخاطبين وبيانها في مستوى معارفهم وعلومهم، فيلجأ النبي الى ما يلي:

١ـ توظيف المفاهيم الحسية المحدودة السائدة.

٢ـ الاستعانة بالأمثلة والكنايات والاستعارات الشائعة آنئذ.

٣ـ الحديث بما يناسب المستوى العلمي للمخاطبين ومداركهم (مستوى المشهورات والمسلمات العلمية الرائجة في ذلك العصر).

٤ـ الحديث في مستوى يتناسب والظروف الثقافية والحياتية للمخاطبين.

ويؤدي ذلك بأسره الى ان يستعين الأنبياء (الذين هم بشر كذلك ويعيشون (ويتأثرون) في اطار الثقافة واللغة والمستوى العلمي الخاص ذاته) بالعناصر والأدوات البشرية غير الإلهية في عملية بيان الشهود والادارك النقي. وفي اطار ذلك كثيراً ما تتسلل بعض العناصر التعبيرية والمعطيات غير العلمية التي كانت تسود في عصر الخطاب، الى النص الديني وهو ما يفرز مشكلة التعارض بين العلم والدين.

وفي ضوء ذلك فإن مهمة مجددي الفكر الديني هي الحؤول دون حصول أي لون من التعارض بين العلم والدين من خلال تخليص الحقيقة الدينية من العناصر والمفاهيم التعبيرية والتفسيرية التي انبثقت من النمط المعرفي والثقافي والظروف الخاصة السائدة في عصر تنزيل الوحي، لأجل اكتشاف التجربة الدينية الخالصة.

يقوم اسلوب المعالجة هذا على جملة من الانطباعات الخاصة للاهوتيين المسيحيين حول الوحي والكتاب المقدس والنبوة...الخ. ورغم ان بإمكانه كما يبدو معالجة المشكلة احياناً، غير أنه اطاح بالأساس الذي يقوم عليه الوثوق بالوحي واحاديث الأنبياء وأدى الى شيوع لون من غياب الثقة ازاء مضمون دعوات الانبياء.

ويقع التصور هذا تماماً مقابل الرؤية الإسلامية (خاصة في المذهب الشيعي) حول الوحي وعصمة الأنبياء والإعجاز القرآني وما يتمتع به القرآن من حصانة ازاء

أي لون من التدخل البشري. وعلى تقدير أن يحقق سبيل المعالجة هذا مكاسب معينة فإنه يطالب المؤمنين بنحو صريح بدفع ضرائب باهظة.

التمييز بين جوهر الدين وأصدافه

منذ هيغل راح الاهتمام يتزايد بموضوع التمييز بين جوهر الدين وأصدافه، لدى اللاهوتيين والفلاسفة. فكان هيغل يرى ان الدين ومضامينه الداخلية (الأخلاق والفقه والعقائد..) يشبه سفينة تتقاذفها الأمواج ويضطر ركابها وأصحابها اثناء ذلك الى ان يغضوا النظر عن جملة من السلع والحمولات الأقل اهمية ويلقوا بها الى البحر كي ينقذوا ركاب السفينة والحمولة الأكثر اهمية. وهكذا فإن سفينة الدين تواجه الأمواج المتلاطمة العلمية والفكرية والتاريخية فتضطر الى التضحية ببعض اقسامها، وتبقى بعد ذلك عناصر الدين الحقيقية التي لا يمكن للدين ان يظل ديناً بدونها كما يمكن او لا بد من التضحية بالعناصر الأخرى في سبيل الحفاظ عليها. وعلى سبيل المثال يرى هيغل ان الشرائع ليست عنصراً جوهرياً في الدين، بل يعد تلك الأديان ذات الشرائع الواسعة التفصيلية ادياناً لا إنسانية، بينما كان يعتبر فكرة الإله والعشق الإلهي من عناصر الدين الجوهرية.

يحاول انصار هذا المنهج في معالجة التعارض ان ينقلوا هذا الى المجال غير الجوهري من الدين، كي يضمنوا فيما لو ادى ذلك الى تضحيات، عدم تأثر جوهر الدين الأساسي.

وثمة نظريات متعددة حول «الجوهر الأساسي للدين» يمكن الإشارة فيما يلي الى بعضها:

١ـ يلخص البعض الحقيقة التي تشترك فيها سائر الأديان في ثلاثة عناصر هي: أ ـ الإيمان بـ «موجود متعالٍ ورب للإنسان» ب ـ الإيمان بـ «خلود الروح» ج ـ الالتزام بنمط معين من السلوك الأخلاقي.

٢ـ يرى آخرون ان جوهر الدين هو «معرفة الحق تعالى»، (القرب منه، والفناء فيه...).

٣ـ تعد الأخلاق جوهراً للدين من قبل طائفة ثالثة.

٤ـ ويرى غيرهم ان ذلك هو الشريعة.

٥ـ يمثل تحقيق القسط والعدالة الاجتماعية في تصور البعض هدف الدين الأساسي.

٦ـ ثمة اتجاه يرى ان إلقاء الحيرة هي جوهر الدين (والمراد طبعاً هو الحيرة العرفانية لا حيرة الجهل).

٧ـ وثمة اتجاه آخر يجد أن هدف الدين الأساسي هو «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية».

٨ـ ويرى سواهم ان ذلك الهدف يتمثل «في معالجة ازمات الإنسان روحياً ونفسياً».

على اساس كل من هذه الاتجاهات فإن سائر عناصر الدين الأخرى تكتسب وصف المقدمات والشروط او أنها تعتبر عناصر ثانوية قليلة الأهمية. فالذي يعتقد مثلاً بأن حقيقة الدين هي «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية» سيرى أن الجوانب العقيدية والتاريخية... الخ هي ادوات لتحقيق ذلك الهدف النهائي وسيدخل في دائرة الأدوات تلك الاعتقاد بالله واليوم الآخر والثواب والعقاب ايضاً.

وثمة ملاحظتان جديرتان بالاهتمام هنا:

الأولى: ما هي الوسيلة التي نستعين بها في تمييزنا لعناصر الدين الجوهرية عن عناصره الثانوية وما هو معيار ذلك؟ وهل يمكن بعبارة اخرى تحديد ذلك عبر الرجوع الى النصوص الدينية (بنية الدين الداخلية)، وهل في وسعنا اكتشاف دخول قضية ما في جوهر الدين فيما اذا كان هنالك ذكر مكرر لها مع تأكيد يعكس اهمية ذلك في الكتب المقدسة، ام ان هذا يتأتى عبر الأدوات غير الدينية (العقل والعلوم البشرية)؟.

الثانية: على فرض توفر معيار محدد للتميز بين الجوهر والأصداف فإننا على اية حال نجد أن العناصر التي ستعد من الأصداف ورغم انها تنطوي على اهمية

اقل، قد عدت جزءاً من الدين وأن اهمالها في دائرة التعارض يعني اهمالاً لقسم من الدين. وبعبارة اخرى فإن هذا الأسلوب وبدلاً عن ان يعالج مشكلة التعارض راح يغير شكل القضية عبر إسقاطه لأحد طرفي التعارض وهو عملياً يرفع موضوع ذلك التعارض عبر إهمال جملة من اقسام الدين.

الذرائعية في العلم

تعني الذرائعية «Instrumentalism» في العلم «انكار الحكاية عن الواقع في النظريات العلمية». وتستند هذه الرؤية الى ميزتين للعلم:

أ ـ النظريات العلمية غير حاكية عن الواقع وهي لا تقدم لنا صورة عن العالم الخارجي كما هو عليه.

ب ـ تزودنا هذه النظريات بأدوات مفيدة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها بشكل اكبر.

نجد في هذا اللون من التصور انه تم غض النظر عن ميزة «الصدق» في القضايا العلمية بينما راح يؤكد على «فائدتها وعمليتها» فيعتبر العلم «اسطورة مفيدة» لم تأت لحكاية الواقع الموضوعي (كما هو حقاً) كما لا يجب علينا ان ننتظر منها ذلك.

وقد طرحت «الذرائعية العلمية» قديماً من قبل بعض الزعامات الكنسية (سياندرو بلارمين) وحديثاً ايضاً في الفيزياء من قبل فيزيائيين كبار نظير «دوهم» و«ماخ» و«بوانكاريه» و«شرودنغر» ...الخ.

كتب «اندرياس سياندر» (١٤٩٨ ـ ١٥٥٢) اللاهوتي الألماني لوثري النزعة، مقدمة لكتاب كوبرنيكوس (حول حركة الأجرام السماوية) وأدى ذلك الى جعل الكتاب خارج قائمة الكتب الممنوعة طيلة قرن من الزمن. وخلاصة ما كتبه سياندر هناك تتمثل بما يلي:

١ـ لا ينبغي اعتبار آراء كوبرنيكوس «بمنزلة حقيقة تحكي الواقع وتلاحظه بل لا بد من اعتبارها مجرد «فرضية من فرضيات العلم».

٢ـ تتولى الفرضيات مهمة التخمين وتنظيم الأرصاد الفلكية وتحليلها دون بيان الواقع كما هو عليه.

وكان يعتقد أننا نحتاج في عالم الفرضيات الى ادوات تتيح لنا التخمين والتنظيم وتحليل الظواهر الطبيعية؛ ولذلك فليس من الضروري ان تكون الفرضية محتملة للصدق فضلاً عن ان تكون يقينية. فالمهم هنا ليس هو صدق القضية او كذبها بل كونها نافعة او غير نافعة[١٦].

ومن العلماء الذين اصروا على هذه الرؤية في الفيزياء الحديثة، عالم الفيزياء ومؤرخ العلم الفرنسي «بيير دوهم» والذي كان كاثوليكياً مؤمناً راح يفتي ضد غاليلو في المواجهة التي حصلت بين الأخير والكنيسة.

اعتقد دوهم ان غاليلو لم يستوعب حقاً ماهية علم الفلك الحديث ولا القديم (وماهية العلم الحديث بعامة). وكان يدعي ايضاً ان علماء في الفيزياء الفلكية نظير بطليموس لم يكونوا يعتبرون نظرياتهم سوى «اداة مناسبة لتخمين حركة الأجرام السماوية وحسابها» ويحملون تصوراً ذرائعياً ازاء ما يطرحونه من نظريات؛ ولذلك لم يكن مهماً لديهم ان اجراماً سماوية (كتلك التي اشاروا إليها) موجودة حقاً ام لا. او ما هي حقيقتها على فرض انها موجودة. بل كان الأمر المهم بالنسبة لهم هو «تنظيم الحسابات والتخمينات الفلكية» فقط.

وعلى هذا الأساس لن تكون الفيزياء الفلكية لوحدها اداة للحساب والتخمين والسيطرة على ظواهر الطبيعة، بل يشمل ذلك ايضاً فيزياء الأرض وسائر العلوم التجريبية.

لكن غاليلو لم يطرح فكرة كهذه بل أصر على ان الفيزياء بعامة هي صورة مطابقة للواقع، ونجد أن هذه الرؤية الواقعية حيال الفلك الحديث هي التي ادت الى التعارض بين العلم والدين[١٧].

يورد دوهم ثلاثة ادلة على تمسكه بالذرائعية العلمية كما يلي:

١ـ لا يمكن تفسير تاريخ تحولات الفيزياء خلال عدة قرون الا عبر رؤية ذرائعية، حيث ندرك بأدنى ملاحظة عدم صلاحية الرؤية الواقعية لذلك.

٢ـ وجود «المفاهيم النظرية*» في نظريات العلم. اذ ليست هذه المفاهيم حاكية عن واقع خارجي بل هي ادوات مناسبة للتعبير والتخمين وحساب القضايا التجريبية.

٣ـ توظيف لغة الرياضيات في الفيزياء حيث ان الرياضيات اداة مناسبة يمكن من خلالها بيان مفهوم واحد بطرق مختلفة فيمكن مثلاً التعبير عن العدد (٢) بصور مختلفة مثل ٢=٦/٣= log ١٠٠ = (sin 2a + cos 2a) ٢.

فتتيح لنا لغة الرياضيات ان نقدم اوصافاً وتعابير متنوعة للواقع او الحقيقة الواحدة التي يتم تبيينها عبر ادوات متعددة. وخلاصة ما يقرره دوهم ان الفيزياء التي تتضمن مفاهيم نظرية وتوظف اداة الرياضيات، وحين نلاحظ مسار التحول والتغير في نظرياتها، هي علم أداتي يتيح لنا الهيمنة على الطبيعة بشكل افضل.

وقد اعترض جملة من علماء الفيزياء مثل روي على دوهم قائلين انه ضحى بالعلم في سبيل الدين واتخذ موقفاً في العلم ينتهي اخيراً لصالح الدين. غير أن دوهم اعتقد أنه توصل لذلك في الثرموديناميك. حيث كان يردد «اننا نحن الذين نصنع حقيقة الثرموديناميك».

الذرائعية في الدين

يعتقد اتباع هذا الاتجاه ان مجموعة القضايا الدينية تمثل «اسطورة نافعة» ذات توظيف اخلاقي ـ اجتماعي وهي اداة لتحقيق غاية اخرى مثل: تعزيز الأخلاق الاجتماعية، معالجة الأزمات الروحية... الخ.

عمد هذا الاتجاه الذرائعي الى معالجة تعارض العلم والدين عبر تجريد النصوص الدينية من ميزة «الحكاية عن الواقع» وتبديل النصوص تلك الى قصص نافعة. وهكذا تتحول فكرة اليوم الآخر (المعاد) والعقاب والثواب الى اساطير

---

* المراد بالمفاهيم النظرية تلك التي لا يوجد ازاءها مصداق خارجي مباشر كالذرة والطاقة والإنتروبيا... ولا يمكن ملاحظتها حسياً وتجربتها (مقابل المفاهيم المحسوسة التي يمكن مشاهدتها).

وقصص نافعة لا بد منها لتأسيس الأخلاق في المجتمع وتعزيزها وأن علينا التنبه الى المعطيات الفردية والاجتماعية لهذه القصص والحكايات! دون صحتها وخطئها.

وبعبارة اخرى لا بد أن نلاحظ التبعات التي يتركها غياب الإيمان بالله واليوم الآخر... او عدم الاعتقاد بوجود رقيب داخلي على الإنسان. ونلاحظ أي خطر عظيم يهدد الحالة الأخلاقية في المجتمع!.

ومن جملة اتباع هذا الاتجاه الذرائعي في تفسير الدين يطالعنا الفيلسوف والفيزيائي الإنجليزي «ر. ب. بريث ويت» الذي كتب مقالاً في الخمسينيات بعنوان «آراء باحث تجربي حول ماهية الإيمان الديني[١٨]» ولاقى اهتماماً كبيراً وأصبح من المراجع الشهيرة في فلسفة الدين رغم حجمه الصغير نسبياً. وقد أصر بريث فيه على ما يلي:

اولاً: ان النصوص الدينية تمتلك معنى ومضموناً؛ لأنها ذات استخدامات خاصة، ونجد طبقاً لرأي فيتجنشتاين ان كل لغة يتم استخدامها في الإطار اللغوي هي لغة ذات معنى.

ثانياً: ان لغة الدين مثل لغة الأخلاق (أي انها ذات مضمون انشائي. فقولنا: ان الله عشق. يعني: ينبغي ان تعيشوا الحياة كعشاق).

ثالثاً: لا بد من ملاحقة معطيات النص الديني اكثر من الاهتمام بإثبات مضامينه.

رابعاً: يتمثل المعطى الأصلي للنص الديني في تأسيس لون من الشعور بالالتزام بنمط عام من السلوك الأخلاقي في الحياة ودعوة الآخرين الى ذلك.

يرى بريث ويت ان الدين ينطوي على قصص رفيعة وجذابة تحاول اشاعة نمط خاص من الحياة، عبر التأثير النفسي الذي تمارسه ازاء المخاطبين وروحهم وخيالهم. وهو يقول: «اعتقد أن المرء لا يكون مسيحياً حقاً الا اذا كان في صدد ان يقيم حياته في ضوء اصول الأخلاق المسيحية ويربط عزمه هذا بالتدبر في القصص المسيحي. ولكنه ليس ملزماً أن يؤمن بواقعية القضايا التجربية التي تضمنتها القصص تلك»[١٩].

ثمة تباين شديد بين تفسير بريث ويت للقضايا الدينية (كأساطير نافعة) والتصور السائد في عرف المؤمنين. وهو على صواب في قوله بأن العقائد الدينية تؤدي الى حصول تحول في النمط الحياتي للناس وتغير توجهاتهم العامة. غير أنه اخفق في تفسير سبب ذلك التحول. حيث ان ذلك لا يتمثل في التأثير النفسي والتخيلي بل يتجلى في الإيمان بصدق المعتقدات تلك. اذ لو كان المؤمنون لا يرون في تلك التي سماها بالقصص، امراً واقعياً ويعتبرونها مجرد اسطورة، فكيف اتيح لها ان تكون منشأ لتحول عظيم كهذا في سائر الأبعاد الوجودية للإنسان؟ وكيف يمكن للإنسان العاقل ان يخضع لتأثير قصة بنحو عميق ولمدة طويلة بينما هو منتبه الى كونها اسطورة الى الدرجة التي اقام حياته معها على اساس تلك الأسطورة المزيفة الخيالية وهو مستعد احياناً لأن يضحي بحياته في سبيلها؟!.

ولا نريد هنا ان ننكر العوامل الفنية والتخييلية لدى المخاطبين. لكن المقصود ان هذه القصص كانت مجردة عن أي لون من الواقعية. فكيف لها ان تمتلك ذلك التأثير العميق والشامل طيلة قرون متمادية؟.

اضافة الى ان التعريف الذي قدمه بريث ويت للغة الدين لا يشمل الا قسماً محدوداً من القضايا الدينية. وكما يقول جون هيك فان «القصص المسيحية التي يشير إليها بريث ويت في محاضراته، تقع على انواع متعددة منطقياً. حيث تشمل روايات تاريخية محضة حول حياة عيسى المسيح، وتعابير اسطورية، والإيمان بالخلق ويوم القيامة والإيمان بالله. ومن بين هذه الأقسام لا يدخل في مفهوم بريث لـ «القصة» سوى النوع الأخير».

الهامش

(١) إيان باربور. العلم والدين ترجمة بهاء الدين خرمشاهي (مركز النشر الجامعي ١٣٦٢) ص ٢٩.

(٢) يلاحظ:

I an. G. Barbour. Religion in an age of Science, Chapter 1. p.

(٣) م. ن. ص ٤ ـ ٨.

(٤) يراجع أ. ج. آير، «الحقيقة. اللغة.

والمنطق» ترجمة منوجهر بزركمهر (مطبوعات جامعة شريف الصناعية).

(٥) لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة ولوازمها المعرفية يراجع مقال «الميكانيكا النيوتنية والتفسير الميكانيكي» في: دولي شابر، فلسفة العلم. ترجمة عبد الكريم سروش. طهران مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٧٢، ص ١٤٤ ـ ١٦٣.

(٦) إيان بابور، مصدر سابق ص ٢٩.

(٧) م. ن. ص ١ ـ ٦.

(٨) آرثر كوستلر، المشي خلال النوم. ترجمة: منوجهر روحاني. حبيبي للنشر، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

(٩) باربور، مصدر سابق، ص ٩١.

(١٠) م. ن.

(١١) لمزيد من الاطلاع يلاحظ: ويليم هورد رن، الهيات البروتستانت، ترجمة طاطووس ميكائيليان، شركة المطبوعات العلمية والثقافية،١٣٦٨، ص ١٠٨ ـ ١٢٣.

(١٢) يلاحظ:

Carl Michalson, The Rationality of Faith (London: SCM Press 1946).

(١٣) جون وول وآخرون، الظاهريات والفلسفات الوجودية، ترجمة يحيى مهدوي، الخوارزمي للنشر ١٣٧٢، ص ١١٦.

(١٤) د. بهرام جمالبور، الإنسان والوجود. همان للنشر ١٣٧١. ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٥) بابور، مصدر سابق، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

(١٦) آرثر كوستلر، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(١٧) تلاحظ مقالة بيير دوهم «فيزياء المؤمنين» في كتاب: ما هو العلم، ماهي الفلسفة؟. د. عبد الكريم سروش.

(١٨) يلاحظ:

R. B. Braith Waite, An Empricist's View of the Nature of Religiouse Belife (cambrighe:1955).

(١٩) م. ن. ص ١٩١.

نظرية القبض والبسط النظري للشريعة

بين تهمة السفسطة وهمّ التأسيس لخطاب اسلامي جديد

سرمد الطائي*

الدكتور عبد الكريم سروش الذي لا يعلم كثيرون ان اسمه الحقيقي هو (حسن حاج فرج الدباغ) من مواليد طهران ١٩٤٥. حاصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران ١٩٦٨، سافر الى بريطانيا عام ١٩٧٢ لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية، لكنه انتقل الى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتوفر على معطيات احدث تياراتها خاصة النقدية المحدثة فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد الى ايران بعد الثورة عام ١٩٧٩ ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل الى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران كذلك كباحث متفرغ وهو عضو في المجمع العلمي هناك ايضاً. وقد ظهر سروش منذ اوائل الثمانينيات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في ايران، وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية وموضوعات فلسفة العلم ومن اعماله البارزة تلك الفترة كتاب (ما هو العلم. ماهي الفلسفة؟) اضافة الى دراسة نقدية لكتاب الشهيد محمد باقر الصدر (الأسس المنطقية للاستقراء)

---

* كاتب عراقي.

نقلت الى العربية ضمن كتاب السيد عمار أبو رغيف (الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش) عام ١٩٨٩. اما في النصف الثاني من الثمانينيات فقد كانت الأجواء الثورية قد تقلصت واتجهت المساهمات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة في البلاد على حد تعبير مجيد محمدي الناقد الإيراني المتميز، الأمر الذي انعكس على توجهات سروش، فنشر عام ١٩٨٩ مجموعة مقالات القبض والبسط النظري للشريعة، حيث جمعت فيما بعد في كتاب حمل العنوان ذاته وطبع مرات عديدة، اذ لا يزال الجدل يثار حوله بوصفه ابرز عناوين الضجة الفكرية في ايران.

والى جانب استيعاب سروش الذي يثير الإعجاب لتاريخ العلم وفلسفته المعاصرة، ثمة بعد آخر في ثقافته وهو بعد محلي هذه المرة لا ينحصر في توفره على معرفة ممتازة بالتراث الإسلامي فقهاً واصولاً وكلاماً وفلسفةً وتاريخاً والماماً باللغة العربية، بل يبرز في المنحى الصوفي العرفاني الذي يجعله لا يفتأ يردد في أحاديثه ومقالاته أشعار شيوخ المتصوفة في الفارسية كحافظ الشيرازي وسعدي وجلال الدين الرومي ويستحضرها بحافظة فذة (رغم نقوده العنيفة التي يوجهها للتراث الصوفي) ولعل ذلك ما جعله يختار اصطلاحين صوفيين عربيين (القبض والبسط) لعنوان نظريته، وكأنه يستلهم الجنيد في قوله «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني» أو قوله تعالى «والله يقبض ويبسط» كي يستعير من ذلك عنصر التحول والتغير (أو الاتساع والضيق، المرونة واللاصرامة) فيصف بها الفكر والمعرفة الدينية في محاولة لتصحيح الانطباع السائد تاريخياً حول قداسة هذا الفكر وخلوده اللذين يستمدهما دون مبرر منطقي من (خلود الشريعة)، في تجاهل للتحولات التي تطاله ومستويات الاختلاف التي تستوعب بنيته، ذلك الانطباع (او المنهج) الذي نجد تجلياته في تقديس مفاهيم الإجماع والشهرة وقول الأعلم (أو الزعيم) في الفقه والفتوى إضافة الى عناوين المصنفات في هذه العلوم وهي تحاول التمسك بطابع الأبدية والنهائية (نهاية المراد، غاية الأفهام، منتهى الدراية...).

يقول عبد الجبار الرفاعي رئيس تحرير مجلة قضايا اسلامية معاصرة (الفصلية العراقية الصادرة في قم سابقاً وبيروت حالياً): إن مجلته تسعى لاختراق السدود المتراكمة بين تيارات الفكر الاسلامي المعاصر وتعمل على تجاوز الحواجز

الإقليمية والعرقية والقومية والطائفية بين المفكرين؛ لتكون بمثابة ندوة حرة فكرية مفتوحة، تلتقي فيها قناعات ورؤى قد تبدو متقاطعة الا ان كل واحدة منها تمثل قراءة للنص والتراث. ويضيف: ان المجلة وجدت في سياق ملفها الذي خصصت له عددها السابق (الاتجاهات الجديدة في علم الكلام) اهمية فائقة لتخصيص عددها هذا لدراسة واحدة من ابرز مقولات الكلام الجديد في ايران وهي ما يعرف بالقبض والبسط النظري للشريعة او نظرية تكامل المعرفة الدينية التي راح اسم صاحبها عبد الكريم سروش يتردد في وسائل الإعلام حتى اخذ الدارسون خارج ايران يفتشون عن كل ما يمت الى التعريف بأفكاره بصلة، غير أنهم لم يجدوا سوى مقاربات مبتسرة وسريعة لا تطل على نظريته وانما تتحدث حول انشقاقه عن نظام الجمهورية الاسلامية وشيء من مواقفه وأفكاره السياسية مما عزز دافع المجلة لتناول هذا الموضوع، وتخصيص عددها الخامس عشر لعرض ومناقشة نظريته (القبض والبسط النظري للشريعة).

يمثل مشروع عبد الكريم سروش نظرية تفسيرية (هرمنيوطيقية) معرفية (ابستمولوجية) تستلهم المنهج الكانطي في التمييز معرفياً بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا، فتميز بين الدين والفكر الديني او المعرفة الدينية التي هي قراءة للدين، لتتساءل حول طبيعة العلاقة بين هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى. كما تفترض ان الدين ثابت بينما المعرفة الدينية ظاهرة بشرية متغيرة ونسبية كشأن المعارف الأخرى (ويؤكد سروش انه يؤمن بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة) لكن المعرفة الدينية انما تتسم بالتحول والنسبية فلأنها مرتبطة بألوان المعرفة الإنسانية الأخرى ومتأثرة بها، ويتجلى هذا الترابط والتفاعل على مستويات عدة منهجياً وعلى مستوى الأسس السابقة للمعرفة والمعطيات المترتبة عليها ثم في مستوى المفهوم والقضية والبناء النظري. يرى سروش ان احد النماذج البارزة لهذا الترابط يتجلى في كون الشريعة صامتة لا تنطق الا حينما يطرح الإنسان أسئلته عليها، لكنه انما يطرح اسئلة تتلاءم ومستواه العلمي كما يفهم اجابات الشريعة بما يتناسب وطبيعة معارفه، وهكذا فإن شكل المعرفة الدينية في كل عصر يتحدد في ضوء الإشكالية التي تحركه وطبيعة الوعي الذي يسود فيه. الا ان المنعطف الحاد في النظرية يواجهنا

حين يميز سروش بين العلوم المنتجة (للقوانين والمعطيات) كالفيزياء والمنطق والرياضيات، والعلوم المستهلكة كالطب والفقه وعلم التفسير، حيث يعني ذلك ان الأخيرة ستتغير طبقاً لتغير العلوم المنتجة كحتمية معرفية ولذلك فإنه يقول دون تردد «ليس هناك خيار آخر أمام المعرفة الدينية غير ان تتزود من مبادئ الإبستمولوجيا والإنثروبولوجيا وعلم اللغة...» وكلما تغيرت تلك العلوم فإما ان يتغير اساس الدين او تكون المعرفة الدينية طيعةً للتحول الذي يطالها منطقياً، بل يذهب الى عرض المزيد من المعطيات حين يؤكد ان ذلك التحول سيطال حتى ما يعرف بوصفه ثابتاً في المعرفة الدينية وضرورياً، فيما لو تغيرت مبادئه المعرفية. وهكذا يدعو الى ان يكون الدين عصرياً بمعنى ان تستخدم العلوم والمناهج الحديثة في قراءته (كخيار لا بديل عنه) كما لا بد ان يكون العصر دينياً يكتسي بطابع الدين ويتمثل تعاليمه.

تتخذ ست مساهمات نقدية تضمنها العدد الخامس عشر من قضايا اسلامية معاصرة، موقفاً نقدياً صارماً من نظرية القبض والبسط، باستثناء مصطفى ملكيان الذي يجعل من نقده (الجذري احياناً) آلية لانفتاح اعمق على النظرية وتعزيزاً لمعطياتها. يرى ملكيان ان النظرية ورغم مناداتها بثبات الدين لكنها في الواقع ترى الدين متحولاً بالكامل سواء لاحظ صاحبها ذلك ام لا، ويدلل على هذا بثلاثة مواطن وردت في نصوص سروش احدها ما يثيره دوماً حول مفهومنا لدور الدين وانتظاراتنا منه، فهل يصح مثلاً ان نرجع للدين في مسائل القلق ومعالجة اوجاع الإنسان الى غير ذلك من الأمثلة الأكثر تعقيداً (على مستوى صلة الدين بالسياسة خاصة) فيرى سروش ان الدين بنفسه لا يعين هذه الحدود بل ان ذلك مما تحدده المعرفة الإنسانية، التي تنبهنا كلما تطورت الى ان جزءاً من انتظاراتنا تلك كان خاطئاً. غير ان ملكيان يقول: إن هذا يعني ان الموضوعات المتعلقة بتوقعاتنا الخاطئة ستخرج عن كونها اموراً دينية بعد ان كانت كذلك وبالتالي فإن التحول سيطال الدين وحدوده ذاتها. رغم الدقة التي تميز مجمل ملاحظات ملكيان فإنه هنا يتجاوز حدود ما يصفه سروش بالدين الثابت اذ ان ما نحمله من فهم لدور الدين هو جزء من المعرفة الدينية لا الدين الذي يبقى ثابتاً (في اللوح المحفوظ مثلاً) ولا

يخل بثباته تغير ما نحمله نحن من ظنون وتصورات. ويعتقد ملكيان ان ثمة نقاط قوة متعددة تتمتع بها نظرية القبض والبسط فهي تخلو من النزعة الدعائية التعبوية كما تتواصل ايجابياً مع سائر العلوم الحديثة متفوقة بذلك على اتجاهات فكرية استلهمت قسماً من تلك العلوم (كمهدي بازركان الذي ركز على علوم الطبيعة) ويخلص ملكيان الى أنها افضل النظريات والآراء التي عالجت اشكالية المعرفة الدينية بين ما طرحه المفكرون في العالم العربي وشبه القارة الهندية وايران.

اما الشيخ صادق لاريجاني فهو من الذين وجهوا نقداً حاداً للغاية لسروش، وفي الحوار الذي خص به المجلة يعيب على نظرية القبض والبسط توظيفها لمفاهيم العلوم الحديثة وأدواتها على اساس أننا نعيش داخل تراث يتباين مع التراث الذي افرز العلم الحديث وذلك ما لا يسمح لنا باستعارة أدواتها. جاعلاً ذلك محوراً لمؤاخذاته على سروش الأمر الذي يتجلى في وصيته التي يختتم بها الحوار «ينبغي على المسلمين التحلي باليقظة والحذر من العلمانية التي تحاول اختراقهم بشتى الوسائل والحيل». لا أدري بالضبط أي نقطة يريد ان يبلغها الرافضون لكل شكل من اشكال الانفتاح على مناهج العلم الحديث، فهل يحاولون نفي القواسم الإنسانية المشتركة وتأطير كل لون من الفكر بقالب محلي صارم؟ كما لا يبدو واضحاً كيف يبرر هؤلاء التوظيف السافر والعميق لعلوم الاوائل في تراثنا الفقهي والكلامي والفلسفي خاصة والذي نوظفه بقوة في نقدنا للاتجاهات الغربية الحديثة بينما هو اعادة إنتاج لتراث فلسفي غربي (يوناني) أيضاً؟ ونسجل استغرابنا في هذا السياق من كلمة الدكتور حسن حنفي (في مقدمة لعلم الاستغراب) حيث يقول: إن العلماء في قرون الهجرة الأولى استعاروا علوم الاوائل ليعبروا من خلالها عن ذواتهم، اما الاقتباس لدينا حالياً فهو تعبير عن العلوم الغربية من خلال الذات! ترى هل يمكن لتبريرات كهذه وبما تنطوي عليه من عنصر شاعري احياناً، ان تحسم الإشكالية هذه. ورحم الله جمال الدين الأفغاني الذي كان يبدي عجبه الشديد من اعتبار المسلمين لغاليلو ونيوتن وكبلر في لحظة المواجهة المبكرة بين الغرب الحديث والمسلمين، علماء من بلاد الكفر (رغم ديانتهم المسيحية) بينما يذكرون ارسطو

وأفلاطون... (ابناء الحضارة الوثنية) وكأنهم من أعلام المسلمين!. الا ان ذلك لا ينفي كون حوار لاريجاني تضمن كغيره ما يساهم في تعميق استيعاب نظرية القبض والبسط.

وفي مقال الشيخ مكارم الشيرازي الذي تميز بطابع أخوي هادئ، نجد ان المستويات التي ميزت بينها نظرية القبض والبسط تعود لتندمج وتختلط وتفتقد لخصوصيتها، فهو يشبه الضرورات الدينية (وهي من المعرفة الدينية) بقوانين الضرب الفيثاغوري حيث لا تتغير مهما تغيرت معارف الإنسان الأخرى. كما يؤكد على لزوم الفصل بين المتشابه والمحكم (الظاهر والنص) في توظيف معطيات القبض والبسط بحيث لا تدخل في حساباتها نطاقات النص المحكم. وهكذا يغفل عن الفارق الرئيسي بين (ضروريات المعرفة الدينية) و(قوانين الضرب الفيثاغوري) مما قد يمكن القول بثباتها لكن لا على اساس هذه المقارنة غير المبررة، كما يتجاهل ان سروش يلقي ضوءاً على مستوى عميق من التحليل يتوغل فيما وراء النص وحجم دلالاته اللغوية (التي يقوم اصطلاح المحكم والمتشابه على اساسها) الى الذهن الذي يقرؤه والمعطيات السابقة والهواجس الإشكالية التي تتحكم في وجهته، مما هو حاضر حتى في عملية الانفتاح على النص المحكم. أي ان ذلك لا يجدي معه توظيف الثنائيات التقليدية: الضروري ـ النظري، المتشابه ـ المحكم، الإجماع ـ الشذوذ...الخ.

ويصرح الشيخ جعفر السبحاني بأن الفرضيات التي تقوم عليها نظرية القبض والبسط هي امور بديهية لا غبار عليها، ولكنه يتردد حين يصل الى المقتل الذي اصابت النظرية من خلاله المعرفة الدينية في شكلها التقليدي، أي حقيقة الترابط القائم بين ألوان المعرفة البشرية. فيظل يؤكد على ان ذلك الترابط ليس عاماً فثمة معارف تبقى ثابتة بمعزل عن التطور المعرفي، ولكن يبدو ان الشيخ السبحاني تصور ان المقصود بتغير المعرفة هو تحولها الى نقيضها وحسب اذ يمثل بحقيقة ان عدد العناصر في الكيمياء قد تغير لكن الإنسان لا يزال يؤمن بضرورة مقابلة الإحسان بمثله. غير انه بذلك ينقل فكرة الترابط الى مستوى تبسيطي عام يتصل بالجانب العملي من الأخلاق في واحدة من مفرداته الواضحة ويتجاهل التحولات العميقة

التي طالت الاسس النظرية للأخلاق ومفاهيمها. بل لعل هذا الموضوع يمثل نموذجاً بارزاً للتفاعل بين الوان المعرفة، فمفاهيم الأخلاق لدى الاتجاه الظاهري او النصوصي مثلاً تتباين ولا شك معها لدى الصوفية او الفلاسفة في موضوع واحد أحياناً، على اساس تباين أسسها النظرية والأدوات التي تتولى تكوين بنيتها. وهذا بذاته ما يسجل على سائر الملاحظات التي يواصل السبحاني طرحها.

يتمثل المحور الأساسي في موقف الشيخ جوادي آملي بتهمة السفسطة التي يقول انها تتوارى خلف معطيات القبض والبسط. وهو يظل كما صنع الشيخ السبحاني يركز على نموذج واحد لتحول المعرفة اي تغيرها الى النقيض، متجاهلاً مستويات التحول الأخرى التي يتناولها سروش منهجياً ومفهومياً وفي دائرة المحددات والتوظيفات، وبالتالي فإنه يسهل عليه توجيه تهمة السفسطة. ومن اغرب ما يطرحه الشيخ جوادي ملاحظته الخامسة التي تؤكد على تجرد العلم ولاماديته (مثاليته) في ضوء الفلسفة الكلاسيكية. ويرى ان ذلك يجعله فوق قوانين المادة كالحركة والتدرج والتحول، ولذلك فهو ليس بنسبي او متغير. يبدو انه تصور ان نسبية المعرفة تعني تغير الصور العلمية الذهنية في ذاتها وبوجودها المثالي (كي يستلزم ذلك انقلاباً في الماهية على حد تعبيرهم) بينما من الواضح ان هذا بعيد كل البعد عن مغزى النسبية فهي تفترض بقاء الصور العلمية الأولى ومجيء صور جديدة مغايرة دون ان ينال ذلك من مثاليتها او تجردها. والأغرب انه يعترف نفسه بإمكان تغير علاقة النفس (وموقفها) ازاء المعرفة السابقة لكنه يظل يردد ان العلم ثابت بما هو مجرد.

لا شك ان موضوع المعرفة الدينية لا يزال بحاجة الى مزيد من المقاربات ومواصلة الحوار الهادئ الذي يمكنه استيعاب دائرة اكبر ذات صلة مباشرة بإشكاليات مهمة. وجدير بالذكر أن الملف يضم ترجمة لخلاصة وافية في ستين صفحة لنظرية القبض والبسط نشرها سروش نفسه في طبعة كتابه الأخيرة. وتبقى هنالك افكار اخرى لسروش في موضوع التعددية والعلاقة مع الغرب وأسلمة العلوم جديرة بالترجمة مثل كتابه (الصراطات المستقيمة) و(الحكمة والتنوير والإيمان) و(اخلاق الآلهة) وغيرها.

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

التوزيع: دار الهادي للطباعة والنشر / بيروت ـ لبنان

صدر حديثاً

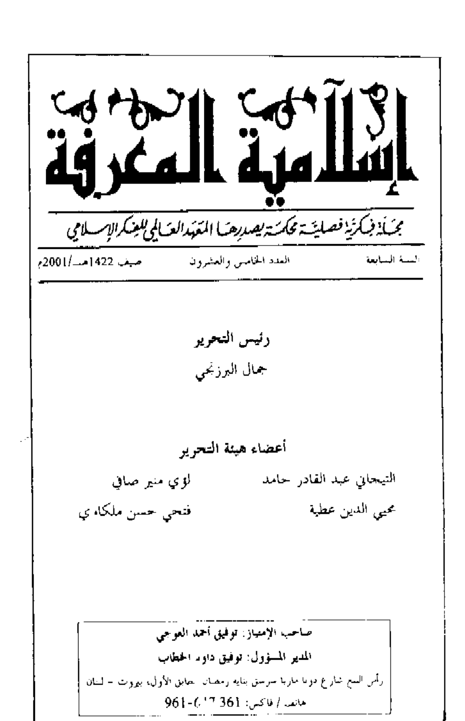
مبادئ الفلسفة الاسلامية
عبدالجبار الرفاعي
مجلدان
بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي
- الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر: قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه ١ ـ ٢
- مقاصد الشريعة ١ - ٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ١ ـ ٥

ملف العدد القادم

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام - ٦



إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السابعة — العدد الخامس والعشرون — صيف 1422هـ/2001م

رئيس التحرير

جمال البرزنجي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — لؤي منير صافي

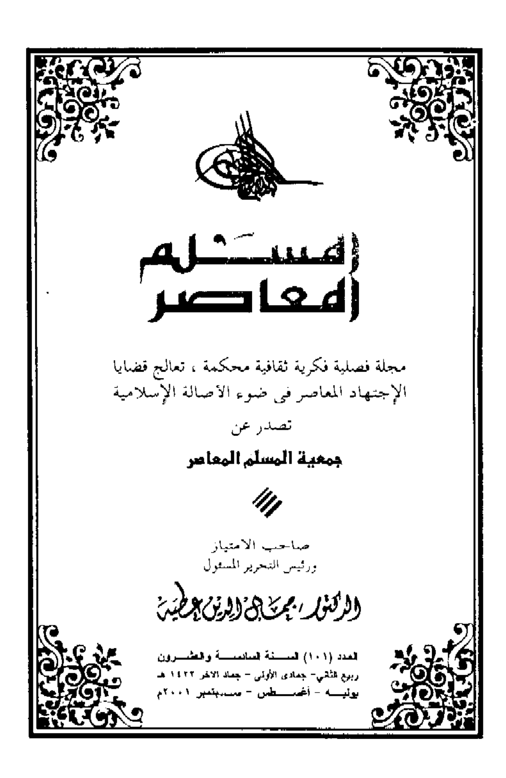
محيي الدين عطية — فتحي حسن ملكاوي

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

المدير المسؤول: توفيق داود الخطاب

رأس النبع شارع دوما ماربا سرسق بناية رمضان طابق الأول، بيروت - لبنان

هاتف / فاكس: 361 ‎(?)17 ‎961-



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا الإجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

جمعية المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور / جمال الدين عطية

العدد (١٠١) السنة السادسة والعشرون
ربيع الثاني - جمادى الأولى - جماد الآخر ١٤٢٢ هـ
يوليه - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠١م



فصلية متخصصة تعنى بالدراسات المستقبلية وقضايا الفكر الاسلامي المعاصر والمستقبلي

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية

المشرف العام **الشيخ مهدي العطار** — مدير المركز ـ رئيس التحرير **علي المؤمن**

هيئة التحرير **د. زينب شوربا**

ماجد الغرباوي

د. محسن الموسوي

سكرتير التحرير **علي عمار الغريفي**

المراسلات باسم رئيس التحرير على أحد مكاتب المركز:

I.R.IRAN	*LEBANON*	*U.K*
P.O. Box 3858/37185Qom	*P.O.Box: 209/25*	*P.O. Box 272, Wembley,*
Tel (+98251) 7726150	*Beirut Al- Ghobairi*	*HA9, 8UR*
Fax (+98251)7726142	*Telfax (+9611) 275678*	*Telfax (+448) 701238331*

► *Website www.IslamicFuture.net*

► *E-mail. info@IslamicFuture.net*

► *E mail. mostqbl@ayna.com*

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع ـ بيروت

P.o Box113/6590 Beirut-Lebanon

Telfax (+9611)856677



فكرية إسلامية تعنى بالأسس النهضوية لجيل واع

الهيئة الاستشارية ـ هجائياً

جودت سعيد

حسين شحادة

زكي الميلاد

عبدالجبار الرفاعي

محمد حسن الأمين

رئيس التحرير

عبدالرزاق الجبران

المراسلات:

الجمهورية العربية السورية، دمشق، بريد السيدة زينب، ص.ب٩٦

email: alwaai@ayna.com

email: alwaai_almuaaser@ayna.com

التوزيع خارج لبنان

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، ص. ب 133/6590، تلفاكس 961-1-856677





٧،٦

السنة الثانية/ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م

2- nd year / 2001AD - 1422 HG

آفاق التجديد

جدل التراث والعصر

عبد الجبار الرفاعي



آفاق التجديد

منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي

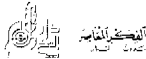
عبد الجبار الرفاعي

آفاق التجديد

تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي

مناهج التجديد

محمد مهدي شمس الدين
محمد حسين فضل الله
محمد حسن الأمين
طه جابر العلواني
عبد الحميد أبوسليمان
جمال الدين عطية



آفاق التجديد

تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي

الفكر الإسلامي المعاصر

مراجعات تقويمية

محمد مهدي شمس الدين
جودت سعيد
طه جابر العلواني
راشد الغنوشي
محمد حسن الأمين
حسن حنفي

